

**T.C.**  
**KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**PLOTINOS ve FARABİ'DE**  
**ESTETİK ve GÜZELLİK**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan**

**Burcu TOMBUL**

**Danışman**

**Doktor Öğretim Üyesi: Şule GECE ÇELİKKAN**

**KIRIKKALE-2019**



## KABUL-ONAY

Doktor Öğretim Üyesi Şule GECE ÇELİKKAN danışmanlığında Burcu TOMBUL tarafından hazırlanan “*Plotinos ve Farabi’de Estetik ve Güzellik*” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

.../.../2019

(İmza)

Başkan

Doç. Dr. Senem Kurtar

(İmza )

Doç. Dr. Aysel Demir

(İmza)

Doktor Öğretim Üyesi Şule G. Çelikkan

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2019

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. İsmail Aydoğan

## KİŞİSEL KABUL

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Plotinos ve Farabi’de Estetik ve Güzellik” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

.././ 2019

Burcu TOMBUL



## ÖN SÖZ

“Plotinos ve Farabi’de Estetik ve Güzellik” konulu çalışmada, antik Yunan felsefesi ve İslâm felsefesi açısından önemli felsefi düşünürlerden Plotinos ve Farabi ele alınmaktadır. Düşünürlerin fikir dünyalarını derinlemesine anlayıp aktarabilmek oldukça yoğun ve zahmetli bir süreç içinde gerçekleşmiştir.

Zira Plotinos hakkında mevcut Türkçe kaynak sayısının azlığı, birçoğunun yabancı dilde olması veya çevirilerin fazla olmaması en önemli sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Yüksek lisans tezi giriş, üç farklı bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde ana hatlarıyla güzellik, estetik ve estetik fenomenlerden (görüngü) bahsedildi. Günlük hayattan örnekler vermek suretiyle çalışmaya güncellik kazandırılmaya çalışıldı.

Birinci bölüm, Plotinos’un da öğretisinin kaynağı olan Platon’un hayatı ve eserleri ile birlikte güzel ve güzellik anlayışı üzerine tesis edildi. Bu bahiste Platon’un sadece güzel ve güzellik anlayışı geçirdiği süreçler açısından Büyük Hippias Diyaloğu, Şölen Diyaloğu, Timaios Diyaloğu ve Philebos Diyaloğu incelenmiştir. Bahsi geçen kısım haricinde tezde Platon ile ilgili başka herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

İkinci bölümde, tezin temel dayanağı olan Antik Yunan felsefi düşünürlerinden birisi olan Plotinos’un hayatı ve eserlerinden bahsedildi. Plotinos’un güzel ve güzellik anlayışından bahsederken onun güzele ulaşma döngüsünde takip ettiği yollar anlatıldı. Bu bölümde Plotinos’un “*Enneads*” (Dokuzluklar) kitabının 1. Cildinin 6. Bölümü’nün “Güzel Üzerine” kısmı referans alındı. Platon ve Plotinos’un güzel ve güzellik anlayışları karşılaştırılmalı olarak anlatıldı.

Üçüncü bölümde ise İslam filozofu, antik Yunan filozoflarından Platon ve Plotinos’un kendi çağındaki takipçilerinden biri olan Farabi, hayatı ve eserleri, güzel ve güzellik anlayışı anlatıldı. Farabi’nin güzel ve güzellik anlayışı anlatılırken iki ana eseri olan “*Es-Siyâsetü’l – Medeniyye* veya *Mebâdi’ül – Mevcûdât*” ve “*Medinetü’l – Fazıla*” temel kaynak kabul edildi.

Sonuç bölümünde ise üç filozofun güzel ve güzellik kavramları hakkındaki fikirleri, birbirleri üzerine olan etkileri karşılaştırılarak yorum yapılmaya çalışıldı.

Oldukça yorucu ve meşakkatli çalışma boyunca, maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, sabrı ve farklı bakış açısıyla daima benim olumlu yönde bakmamı sağlayan, sevgili ve saygıdeğer eşim Sn. Prof. Dr. Mustafa TOMBUL'a teşekkür ederim. Ayrıca bana hep yardımcı oldukları için oğlum Ömer Eren'e ve kızım Zeynep Betül'e, beni motive eden babam Sn. Naci ARSLANTAŞ'a, annem Sn. Meral ARSLANTAŞ'a, kardeşlerim Sn. Rahime ARSLANTAŞ ve Sn. Aynur ARSLANTAŞ'a ve arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

Bu uzun ve zahmetli tez çalışması evresinde karşılaştığımız menfi türden bütün sıkıntılı ve zor durumlarda pozitif ve mutlu tavırlarıyla, düşünceleriyle bana rehberlik eden değerli hocam Sn. Doktor Öğretim Görevlisi Şule GECE ÇELİKKAN'a ve Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümündeki hocalarıma teşekkür ederim.

## ÖZET

Tombul, Burcu “Plotinos ve Farabi’de Estetik ve Güzellik”, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale, 2019

Bu çalışma, Antik Yunan felsefesinde önemli bir yeri olan Platon’un estetik ve güzellik anlayışını esas kabul ederek, kendisinden sonraki dönemde antik Yunan’da yaşamış olan Plotinos ve İslam Felsefesi’nde önde gelen düşünürlerden olan Farabi’nin estetik ve güzellik anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele almayı amaçlamaktadır.

Bu amaç doğrultusunda öncelikli olarak estetik, güzel ve güzellik kavramları esas alınmış ve derin bir literatür taraması yapılarak birincil kaynaklara ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sınırları felsefi düşünürlerimizin güzellik anlayışları dikkate alınarak çizilmiştir.

Platon’un iyi ve güzel kavramları, iyi ideası ile mutlak güzel arasındaki ilgi Farabi’nin felsefi düşüncesinde görülmektedir. Yine Plotinos’un ve Yeni – Platoncu felsefi düşünürlerin Sudur Nazariyesinin ve Tanrı – âlem güzelliği düşüncelerinin Farabi’nin felsefesi üzerinde derin tesiri görülmektedir. Bu eksen doğrultusunda Farabi oluşturduğu felsefesinde, İslam düşüncesini de temele koyarak “Güzel”, “Bir”, “Mutlak Güzel” kavramlarını tanımlamış ve yorumlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Plotinos, Farabi, Estetik, Güzel, Güzellik, Bir,

Mutlak Güzel

## ABSTRACT

Tombul, Burcu "Aesthetics and Beauty in Plotinos and Farabi", M.Sc. Thesis, Kırıkkale, 2019

Based on the sense of aesthetics and beauty of Platon who have an important role in ancient Greek philosophy, this work is aimed for addressing comparatively the sense of aesthetics and beauty of Platinos who lived in the later period in ancient Greek and the sense of aesthetics and beauty of Farabi who is one of the leading Islamic philosopher.

In line with this target the concepts aesthetic, beautiful and beauty are primarily taken as a basis and there has been tried to reach primary sources by conducting a comprehensive literature search. The frontiers of study has been drawn by taking into account the sense of beauty of philosophical thinkers.

Platon's concept of good and beauty, in relation between the idea of good and absolute good also been seen in Farabi's philosophical thought. Again, Platinos and neo-Platonist philosophical thinkers having the idea of God-Universe beauty thoughts and the theory of emanation have appeared a deep impact on Farabi's philosophical thoughts. In line with this axis, philosophy created by Farabi, fitting the base upon islamic thoughts, he has described and commented on the concepts "Beauty", "One", "Absolute Beauty"

**Keywords:** Platon, Plotinos, Farabi, Aesthetic, Beautiful, Beauty, One, Absolute Beauty



## SİMGELER VE KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser  
a.g.m. : Adı geçen makale  
a.g.t. : Adı geçen tez  
atm. : Atmosfer  
bkz. : Bakınız  
c : Cilt numarası  
C° : Celcius (Selsiyus) (Sıcaklık ölçü birimi)  
cm : Santimetre  
Çev. : Çeviren  
Haz. : Hazırlayan  
M.Ö. : Milattan önce  
M.S. : Milattan sonra  
p. : Page ( Sayfa numarası)  
trsz. : Tarihsiz  
s. : Sayfa numarası  
vol. : Cilt  
vb. : Ve benzerleri

## İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT .....	iv
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ .....	1
GÜZEL VE GÜZELLİK .....	1
GÜZEL NEDİR?.....	1
GÜZELLİK NEDİR?.....	2
ESTETİK NEDİR? .....	4
ESTETİK FENOMENLERİN FELSEFESİ OLARAK ESTETİK .....	5
Estetik Nesne .....	5
Estetik Değer .....	6
Duyumsal Değerler:.....	6
Formel Değerler: .....	7
Estetik Özne.....	7
Estetik Tavrı .....	8
Estetik Haz.....	9
Estetik Beğeni .....	9
Estetik Yargı.....	10
BİRİNCİ BÖLÜM.....	12
1. PLATON'DA ESTETİK VE GÜZELLİK.....	12
1.1. PLATON'UN HAYATI VE ESERLERİ .....	12
1.2. PLATON'DA GÜZEL VE GÜZELLİK .....	16
1.2.1. PLATON'DA GÜZEL .....	16

1.2.1.1. PLATON'UN GEÇİRDİĞİ DÜŞÜNSEL DEĞİŞİM DÖNEMLERİ .....	17
1.2.1.1.1. Gençlik dönemi .....	17
1.2.1.1.2. Olgunluk dönemi.....	18
1.2.1.1.3. Yaşlılık dönemi.....	18
1.2.1.2. GÜZEL KAVRAMININ PLATON'DA GEÇİRDİĞİ SÜREÇLER .....	18
1.2.1.2.1. I. SÜREÇ: KAVRAM OLARAK PLATON'DA "GÜZEL".....	18
1.2.1.2.1.1. BÜYÜK HİPPİAS DİYALOĞU .....	18
1.2.1.2.1.1.1. BÜYÜK HİPPİAS DİYALOĞUNDAN ÇIKARILACAK .....	24
SONUÇLAR:.....	24
1.2.1.2.2. II. SÜREÇ: "KENDİLİĞİNDEN GÜZEL" (AUTO KALON).....	25
OLARAK PLATON'DA GÜZEL.....	25
1.2.1.2.2.1. (SYMPOSIÓN) ŞÖLEN DİYALOĞU .....	25
1.2.1.2.2.1.1. Beden (Biyolojik) yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmak: .....	25
1.2.1.2.2.1.2. Ruh (can) yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmak: .....	26
1.2.1.2.2.2. ŞÖLEN DİYALOĞ'UNDA GEÇEN GÜZELLİK AŞAMALARININ DEĞERLENDİRMESİ .....	31
1.2.1.2.2.3. ŞÖLEN DİYALOĞ'UNDAN ÇIKARILACAK SONUÇLAR.....	31
1.2.1.2.3. III. SÜREÇ: PLATON'DA GÜZEL'İN MATEMATİKSEL OLARAK BELİRLENMESİ .....	32
1.2.1.2.3.1. PHİLEBOS DİYALOĞU .....	33
1.2.1.2.3.2. TİMAİOS DİYALOĞU .....	35
İKİNCİ BÖLÜM.....	38
2. PLOTİNOS'TA ESTETİK VE GÜZELLİK.....	38

2.1. PLOTİNOS'UN HAYATI VE ESERLERİ .....	38
2.2. PLOTİNOS'TA AHLÂK .....	45
2.3. PLOTİNOS'TA METAFİZİK .....	46
2.4. PLOTİNOS'TA GÜZEL VE GÜZELLİK .....	48
2.4.1. GÜZEL'E ULAŞMA DÖNGÜSÜNDE PLOTİNOS'UN TAKİP ETTİĞİ YOLLAR .....	67
2.4.1.1. Birinci Yol: .....	67
2.4.1.1. İkinci Yol: .....	68
2.4.1.2. Üçüncü Yol: .....	68
2.4.1.3. Dördüncü Yol: .....	68
2.5. PLOTİNOS ESTETİĞİNDEKİ GÜZEL İLE PLATON ESTETİĞİNDEKİ GÜZELİN KARŞILAŞTIRMASI .....	69
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	71
3. FARABİ'DE ESTETİK VE GÜZELLİK .....	71
3.1. FARABİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ .....	71
3.2. FARABİ'NİN ÖĞRETİSİ .....	76
3.3. FARABİ'DE GÜZEL VE GÜZELLİK .....	77
3.3.1. GÜZEL VE TANRI: ESTETİĞİN TEOLOJİK ESASLARI .....	77
3.3.1.1. FARABİ FELSEFESİNDE GÜZEL KAVRAMININ ONTOLOJİK.....	77
AÇIDAN İNCELENMESİ .....	77
3.3.1.2. FARABİ FELSEFESİNDE MUTLAK GÜZEL OLARAK TANRI.....	80
3.3.1.3. FARABİ FELSEFESİNDE MUTLAK GÜZEL'İN KENDİ.....	88
GÜZELLİĞİNİ ALGILAMASI VE BUNDAN DUYDUĞU AKLÎ HAZ .....	88

3.3.1.4. FARABİ FELSEFESİNDE MUTLAK GÜZEL'İN KENDİ ÖZ .....	93
GÜZELLİĞİNE DUYDUĞU AŞKI.....	93
3.3.2. ÂLEM VE GÜZEL: ESTETİĞİN KOZMOLOJİK GÖRÜNÜMLERİ .	95
3.3.2.1. SUDÛR: VARLIĞIN DERECELENDİRİLMESİ VE KOZMİK .....	95
3.3.2.2. AY – ÜSTÜ ÂLEMLERİN GÜZELLİĞİ .....	100
3.3.2.3. AY – ALTI ÂLEMLERİN GÜZELLİĞİ .....	102
3.3.2.4. GÂİYYET VE KOZMİK AŞK.....	105
SONUÇ.....	107
KAYNAKÇA.....	119

# GİRİŞ

## GÜZEL VE GÜZELLİK

### GÜZEL NEDİR?

Günlük hayatta çoğunlukla beğendiğimiz insanları, nesnelere, olayları, fiilleri “güzel” terimini kullanarak yargılar veya onaylarız. Güzelin en genel tanımı; haz duygusu meydana getiren veya hoş giden şeydir. Çevremizde karşılaştığımız olaylar bizi mutlu ettiğinde veya şahsi hayatımızda doyum noktasına ulaşıp haz almaya başladığımızda güzel terimini kullanırız.<sup>1</sup>

Güzel diye ifade ettiğimiz unsurlarla karşı karşıya geldiğimizde bu unsurlar bizde hoşlanma, zevk alma, heyecan duyma gibi reaksiyonlara sebep olur.<sup>2</sup> Bu ifadeyi örneklendirmek gerekirse; yağmurun yağması, ay tutulması, parktaki çocukların sesleri, yemyeşil çam ağaçlarının kokusu, sahilde el ele tutuşup yürüyen iki genç, Cahit Zarifoğlu'nun bir şiiri, Ferzan Özpetek'in bir filmi güzeldir ve bizde hoş duygular oluşturur.<sup>3</sup>

Güzel, insanoğlunun temel gereksinimleri ve fitratında olan güdüleri ile direkt olarak ilgisi olmasa bile bir şekilde meylettigi, vazgeçemediği bir unsurdur.<sup>4</sup> Herkesin güzele meyli aynı potansiyelde ve açıklıkta değildir. Bazıları için güzel, insanı meşgul eden, bazıları için olmazsa olmaz, bazıları için hayat tarzı, bazıları için ise olağan bir şeydir.

Güzel herkese aynı şeyi ifade etmez. Bazı insanlar bir güzelle kifayet eder bazı insanlar ise güzelin güzeli diğer bir ifadeyle en mükemmel güzeli ararlar. Sıkıldığı bir anda sanat sergisi gezen bir insanın güzele bakış açısıyla o serginin sahibi ve serginin içeriği hakkında bilinçli olarak sanat sergisine giden insanın güzeli arayışı ve bakış açısı farklıdır.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Özel, Ayşe, *Estetik ve Temel Kuramları*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2014, s:19

<sup>2</sup> Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, BB101 Yayınları, İstanbul, 2017, s:275

<sup>3</sup> Arslan, a.g.e., s:276-277

<sup>4</sup> Özel, a.g.e., s:20-21

<sup>5</sup> Timuçin, Afşar, *Estetik*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2008, s:15

Güzele ilk defa tabiatta rastlar ve onu orada idrak ederiz. Güzelle ilgili ilk tecrübeleri orada ediniriz.<sup>6</sup> Güzel, şuurlu varlık olan insanla ilgilidir.<sup>7</sup> Tabiattaki güzellikleri gören, ona bir mana kazandıran bizatihi insanın kendisidir.<sup>8</sup> Her insan güzele bir şekilde ilgi duyar, zaten dünyada olmak bir bakıma güzeli aramaktır. Kimileri tabiatta karşılımlarına çıkan güzelin çekim alanında kalır ve bunlar kendilerine sunulan ile kifayet ederler. Güzeli araştırmak keşfetmek gibi tasaları yoktur. Onlar için sakın yağın kar, yağmurdan sonra oluşan gökkuşaağı, gece yıldızların ortaya çıkması, kuşların cıvıldaması yeterlidir.<sup>9</sup>

Tabiattaki güzelin matematiksel ve mantıklı bir yapısı vardır. İnsan tabiatı taklit ederek haz duygusunu öğrenmeye çalışır ve güzeli meydana getirdiğini düşünür. Bu taklit etme durumu bazı insanlar için yeterlidir. Bazı insanlar için ise kapasitelerini eğitim alarak, okuyarak, kültürel aktivitelerde bulunarak, farklı sosyal ortamlarda bulunarak geliştirdikten sonra tabiattaki güzele yepyeni güzeller ekleyerek kendi güzelliklerini meydana getirme durumudur.

Tabiattaki güzel insanın kendi oluşturduğu değil, orada zaten var olan güzeldir. İnsanlar bu güzeli entelektüel seviyelerine göre fark ederler. Tabiatta bulunan güzel ayrıştırılarak kategorize edilir ve mukayese edilerek insanda güzellik hissi oluşur. Tabiattaki güzel bizim hazır bulduğumuz veya keşfettiğimizdir, insanın kendi bilgi ve becerileriyle meydana getirdiği sanatsal güzel değildir.<sup>10</sup>

Sanatsal güzelle tabiattaki güzel özellikleri itibariyle birbirinden farklıdır. Güzel tam manasıyla sanatta kendini gösterir. Güzeli araştırıp, fark ederek keşfeden kişiye de ‘sanatçı’ denir. Bu keşfedilene algılayıp anlayabilene de ‘alıcı’ denir.<sup>11</sup>

## **GÜZELLİK NEDİR?**

Güzelin tanımını verildikten sonra, ‘Güzellik nedir’ sorusunu sorarak araştırmayı genişletelim.

Öncelikle güzelliğı obje olarak kabul etsek dahi onun diğere objeler gibi olmadığını söyleyebiliriz. Diğere objeler güzellikte olmayan iki özellikle güzellikten ayrılır.

---

<sup>6</sup> Özel, a.g.e., s:22

<sup>7</sup> Işık, Aydın, *Din ve Estetik Felsefi Bir İnceleme*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013, s:13

<sup>8</sup> Özel, a.g.e., s:22

<sup>9</sup> Timuçin, a.g.e., s:15

<sup>10</sup> Özel, a.g.e., s:22-23

<sup>11</sup> Özel, a.g.e., s:23

Birinci olarak, örneğin; yeşil bir obje düşünelim. Objeye üzerine düşen beyaz ışığın yeşil dışındaki diğer dalga boylarındaki renkleri soğurur ve sadece yeşili yansıtır ve biz onu yeşil olarak görürüz. Bu durumda objenin fiziki yapısından dolayı, onun hangi şartlarda yeşil olduğunu bilebiliriz. Bunu bize fizik bilimi öğretir ve onu gözlemleyen de ne göreceğini tahmin edebilir.<sup>12</sup>

İkinci olarak, bir objenin ne zaman yeşil olacağı konusunda gözlemleyen renk körlüğü gibi sağlık sorunları yoksa veya ortamda ışık yetersiz değilse bunda hiç kimsenin şüphesi yoktur. Birisi yeşile yeşil demiyorsa buldukları şartlar incelenir varsa sorun çözümlür. Sonuç olarak yeşillik nedir şeklinde bir soru sormayız. Biliriz ki, ‘yeşillik’ yeşil olarak görülen objelerin müşterek ismidir.<sup>13</sup>

Bu koşullarda güzellik nedir? şeklinde sorulursa yukarıdaki açıklamanın benzerini yapamayız çünkü güzelliğin fen bilimleri açısından fiziği, kimyası, biyolojisi yoktur. Karadeniz ormanları yeşil ve güzeldir deriz ancak bu kişiye göre değişir, görecelidir. Bazı kitaplar, bazı besteler güzeldir, bazıları ise değildir.<sup>14</sup>

Gerçekte bir yapıta, bir objeye, bir insana güzel derken, söze “hoşuma gidiyor” manasını yükleyerek onu methediyoruz ve böylece duygularımızı katıyoruz ve içten içe insanların bizimle aynı fikirde olmalarını istiyoruz.<sup>15</sup> İnsanların bizimle aynı fikirde olmamalarının sebebi ise farklı şartlarda farklı duygular beslemeleridir. İnsanların bir objeden veya bir manzaradan hoşlanıp hoşlanmamaları kendi psikolojilerine bağlıdır.<sup>16</sup>

Örneğin, güzellik insanlar arasında çok popüler özellikler taşır. İnsanlar arasındaki ilk anlaşma, diyalog onunla başlar ve insanoğlu ne kadar ilkel, ne kadar yabani olursa olsun onun etkisi altında kalmaktan kendini kurtaramaz.<sup>17</sup>

Bu ekseninde insanda güzellik anlayışı, ilk olarak anne ve babadan alınan eğitim ve kültürel etkileşimle başlar. Daha sonraları ise insanın eğitim öğretim hayatı ve içinde bulunmayı tercih ettiği sosyal çevre ile oluşturduğu konumla şekillenir. Belli bir zaman sonra muhakeme ve akıl yürütme ile güzellik anlayışını ya geliştirir ya da fayda vermeyen bir noktada bırakır.<sup>18</sup>

---

<sup>12</sup> Townsend, Dabney, *Estetiğe Giriş*, Çev. Sabri Büyükdüvenci, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002, s:21

<sup>13</sup> Townsend, a.g.e.,s:22

<sup>14</sup> Townsend, a.g.e., s:22

<sup>15</sup> Işık, a.g.e., s:14

<sup>16</sup> Townsend, a.g.e., s:23

<sup>17</sup> Montaigne, *Denemeler*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, trsz, s: 299

<sup>18</sup> Özel, a.g.e., s:27



Güzellik yaratıcı enerjinin tüm kâinata sirayet ederek onu bir halden diğer hale çeviren etkisi veya görünüşüdür. Güzellik aynı zamanda ululaştırılmış, kutsallaşmış yaratımdır. Yaratılmış olanların varmayı düşündükleri en son gaye güzelliştir.<sup>19</sup>

Güzel ve güzellik konusunda kısa bilgiler verdikten sonra bütün lisanlarda ‘güzellik bilimi’ veya ‘güzel hakkında soru soran bilim’<sup>20</sup> anlamına gelen estetiğin tanımı verilerek estetikle güzel arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır.

## ESTETİK NEDİR?

Grekçe “*aisthetikos*” ve “*aisthanesthai*” kelimelerinden türemiş, güzelin sezilip anlaşılmasıyla alakalı olan şey manasına gelen “duyulur algı”, “*aisthetike*” veya estetik, güzelin ve güzel sanatların tüm öğeleriyle somut bağını inceleyen felsefe alanıdır.<sup>21</sup>

Estetik, *Lugatçe – i Felsefe*’de “*Esthe'tique*” diye geçip “ilm – i hüsn”, “ilm – i bedâyi”, “ilm – i zevk” olarak tanımlanmaktadır.<sup>22</sup>

Estetik terimini bugünkü manasıyla felsefede kullanan, estetiği felsefenin öğretim konusu veya bir dalı olarak ifade eden kişi, Alexander Baumgarten’dir.<sup>23</sup> Baumgarten, “*Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus*” (Kalıcı Birkaç Şiir Üzerine Felsefi Düşünceler) (1735) isimli eserinde,<sup>24</sup> “*aisthesis*” kelimesinden esinlenerek temel duyum manasında kullanmıştır. Alman filozofa göre estetik güzelliği hedef olarak benimsemiştir.<sup>25\*\*</sup>

Estetik, güzel, fazla güzel, en güzel hakkında sorular sorup detaylara inerek araştırma yapan fasılasız sürekli devam eden bir süreçtir. Estetik, var olan olarak adlandırılan güzel ile duygusal tatmin olarak adlandırılan beğeniye inceleyen bilimdir. Bundan yola çıkarak estetik hedef alınan nokta değil başlangıç noktası olarak kabul edilebilir.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Berdyaev, Nikolay, *İnsanın Yazgısı*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012, s: 183

<sup>20</sup> Özel, a.g.e., s:28

<sup>21</sup> Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sentez Yayınları, Ankara, 2014, s:37

<sup>22</sup> Ertuğrul, İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe (Transkripsiyonlu Versiyonu)*, Haz. Nejdet Ertuğ, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014, s: 185

<sup>23</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s:29

<sup>24</sup> Bozkurt, a.g.e.,s:37

<sup>25</sup> Cevizci, a.g.e., s:298

\*\* Tezimizde Alman Filozof Baumgarten ismi, sadece estetik teriminin tarihi süreçteki tanımını vermek amacıyla kullanılmıştır. Bu tezde kendisiyle ilgili herhangi bir çalışma yapılmayacaktır.

<sup>26</sup> Erinç, Sıtkı M., *Sanatın Boyutları*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2013, s:172

Estetik ileriye görebilme yeteneğidir. Farklı bir bakış açısidir. Kendine has somut kurallardan oluşan genel bir beğeni sistemidir. Yoksa rastgele oluşmuş bir yaratma eylemi değildir.<sup>27</sup>

Estetik başka bir tanımlamayla da estetik nesnelere karşılaştığımızda meydana çıkan sorunların çözümü ve etkenlerin analizi ile uğraşan felsefe disiplindir.<sup>28</sup>

Estetik, “estetik olgu veya estetik fenomenler felsefesi” ve “sanat felsefesi”<sup>29\*\*\*</sup> olmak üzere iki temel kısımda incelenir.

## **ESTETİK FENOMENLERİN FELSEFESİ OLARAK ESTETİK**

Bu kapsamda estetik; estetik nesne, estetik değer, estetik özne, estetik tavır, estetik yargı gibi başlıklar altında incelenip örneklerle anlaşılır hale getirilecektir.

### **Estetik Nesne**

İlk önce “nesne nedir?” sorusunu cevaplamak yerinde olacaktır. Genel olarak nesne denilince, sandalye, dağ, taş, kalem gibi canlı olmayan, kuş, kedi, insan, çiçek gibi canlı fiziksel özelliklere sahip varlıklar anlaşılır. Diğer taraftan nesne, tarafsız bir terim olarak insanın akıl edebildiği her şeyi ifade eden terim olarak da tanımlanır. Beş sayısı bir nesne olmasına rağmen dağ gibi fiziksel bir varlığı gösteren nesne değildir.

Fiziksel nesnelere düşündüğümüzde onları diğer nesnelere ayıran ayırt edici özellikleri, hakikatte algılanabildikleri, onlar hakkında gözlenebilir bilgilere sahip olabiliriz. Ancak tüm bu özellikleri estetik nesnelere taşımasını bekleyemeyeceğimizden, nesne terimini estetik nesne için kullanırken ilk başta tarafsız manasını kullanmak daha uygun olacaktır. O zaman bu cümleden yola çıkarak estetik nesneyi tanımlayalım.<sup>30</sup>

İnsanın estetik davranış ve merakının mevzusu olan her şey estetik nesnedir. Estetik nesne bazen doğal olarak rastlayabileceğimiz deniz, göl, dağ manzarası olabileceği gibi bazen bir bestecinin yaptığı bir beste, ressamın yaptığı bir resim, mimarın

---

<sup>27</sup> Timuçin, a.g.e., s: 16

<sup>28</sup> Arslan, a.g.e., s:276

<sup>29</sup> Cevizci, a.g.e., s:298

\*\*\* Tezimizde estetiğin kısımlarından olan sanat felsefesi konusu tez kapsamı dışında kaldığından bu konuda herhangi bir çalışma yapılmayacaktır.

<sup>30</sup> Townsend, a.g.e., s:103

projelendirdiği bir cami olabilir. Ancak genelde estetik nesneden kastedilen estetik değere sahip olan sanat eseridir.<sup>31</sup>

Mimar, ressam, şair kısaca sanatçı nesneyi estetikleştirir. Sanatçı kendisi için gerekli olan nesneyi inceler, o nesnedeki nitelikleri ortaya çıkarır ve onları kendine göre yeniden düzenler. Nesne ile arasında duygusal bir bağ kurar. Bu bağ nesneyi nesne olarak bırakır başka bir şeye dönüştürmez. Sanatçı estetik nesneyi belirlediği zaman insanı tabiatla buluşturur. İşte tam insanın bulunduğu yerde de estetik nesne ortaya çıkar.<sup>32</sup>

Farklı sanat eserlerini düşündüğümüzde, onları gerçekleştiren sanatçıların her biri farklı kurallar ve tekniklerle eserlerini meydana getirirler. Her sanat çeşidi kendi alanında farklı gayeler güderek çeşitli platformlarda çeşitli teçhizatlardan yararlanır.<sup>33</sup>

Estetik dikkat sürekli olarak bir nesneye doğrudur. Ancak bu dikkatin konusu fiziksel görünen nesne değil, olağanüstü nesnelere. Örneklendirmek gerekirse, bir kitap kâğıttan, mürekkepten ve yazılardan oluşur. Bir açıdan baktığımızda kitabın kapağı, kâğıdın kalitesi gibi fiziksel özellikleri vardır ancak estetik dikkat fiziksel özellikler değil, ifade ettiği anlamı, değeri, kalitesi, yazarın yazım gücü yani uyumdur.<sup>34</sup>

O halde diyebiliriz ki, estetik nesne bir taraftan fiziki boyutlu, diğer taraftan ise, estetik tutum veya dikkatin konusu olan fiziki olmayan nesne, onun açıklamada bulunduğu şey, anlam demektir.<sup>35</sup>

### **Estetik Değer**

Bir estetik nesne fiziki boyut ve mana boyutu<sup>36</sup> yani duyumsal değerler ve formel değerler<sup>37</sup> olmak üzere en az iki değerden oluşur.

### **Duyumsal Değerler:**

Estetik bir gözlemcinin estetik bir nesneyi salt duyusal vasıflarında tamamen her yönüyle anlaşıldığında beğendiği değerlerdir. Bu değerlerden bahsederken, amaç eserde geçen heyecan ve düşünceyi ifade etmek değildir. Gaye edinilen duyumsal

---

<sup>31</sup> Cevizci, a.g.e., s:300

<sup>32</sup> Timuçin, a.g.e., s:153

<sup>33</sup> Cevizci, a.g.e., s:300

<sup>34</sup> Arslan, a.g.e., s: 279

<sup>35</sup> Cevizci, a.g.e., s:301

<sup>36</sup> Cevizci, a.g.e., s:301

<sup>37</sup> Arslan, a.g.e., s:283

değer, mesela Hindistan'ın Agra kentindeki anıt mezar olan Tac Mahal'in yapıldığı mermerlerin, sedeflerin, yakutların, akik ve firuzelerin rengi, dokusu, kısaca görme ve dokunma duyumuza hoş gelen nitelikleridir. Burada estetik algıyla alakalı algılanabilir, denenebilir nitelikler kastedilmektedir.<sup>38</sup>

### **Formel Değerler:**

Estetik gözlemcinin duyumsal değerleri kavraması, algılaması ve takdir etmesi onu sanat eserinin formel değerinin farkına varmasına neden olur.<sup>39</sup> Estetik nesne form, parçaların oluşturduğu bütünsel yapı, organizmadır salt fiziki görünüm veya biçim değildir. Burada parçaların birbiriyle olan ilişkisi, birliği, uyumu yani bütünsel yapısı önem arz etmektedir. Birlik, daima kaosu, kargaşanın, ahenksizliğin tam zıddı bir ölçüttür. Estetik nesne uyumlu, birlikli olduğu zaman onu oluşturan parçalarda uyumlu ve organize olmuş şekilde faydasız ve fazla hiçbir şey içermeyerek bir arada bulunup örgütlenmesi anlatılmaktadır.<sup>40</sup>

Yukarıda da bahsedildiği gibi sanat eserinin formel değerinin ölçütü birliktir. Bu birlik sıradanlıktan meydana gelmiş olmamalıdır, farklılıkların, nev'ilerin birliği olmalıdır; içinde çok farklı unsurlar, ilkeler, maddeler içermeli ve bunlar bir bütün olarak birbiriyle ahenkle buluşmuş olmalıdır.<sup>41</sup>

Bir sanat eserinde form, büyük form (yapı) ve küçük form (doku) olmak üzere iki ögeye ayrılır. Sanat eserinin ana unsurlarının iç ilişkilerinin oluşturduğu bütünsel yapıya “büyük form (yapı)” denir. Örneğin, bir dize bir şiirin ana unsurudur. Diğer taraftan dizende kendi içinde bir formu vardır. O da birbiriyle uyumlu ve anlamlı kelime ve parçalardan oluşur. Sonuç olarak, bir dize küçük form ise dizelerden oluşan bir şiir bütünsel olarak büyük formdur. Sanat eserinin duyumsal ve formel olan bu iki değeri temel değer olarak güzelliği oluşturur.<sup>42</sup>

### **Estetik Özne**

Estetik özne, estetik nesne ile karşılaştığında estetik tepki gösterebilen kişi olarak tanımlanabilir. Estetik özne; düşünür, filozof olabilir, sanat konusunda eğitim almış, sanat algısı yüksek bir sanat eleştircisi olabilir, belli bir sanat duyarlılığı, sanat

---

<sup>38</sup> Arslan, a.g.e., s: 283

<sup>39</sup> Cevizci, a.g.e., s:301

<sup>40</sup> Cevizci, a.g.e., s:302

<sup>41</sup> Arslan, a.g.e., s: 284

<sup>42</sup> Arslan, a.g.e., s: 283

beğenisi olan herhangi bir insan olabilir. Aynı zamanda estetik özne, temel değer olan güzelliği algılayan kişidir. Estetik özne tabii güzellikler ve sanat eseri karşısında estetik değeri fark eden, estetik beğenisi olan kişidir.<sup>43</sup>

Estetik özne, estetik bir nesneyi fark eden, anlayan, kavrayan, estetik olarak ondan haz alan, estetik olarak etkilenen bilinç varlığı 'ben'dir.<sup>44</sup> Estetik öznenin estetik beğeni ve estetik tavır olmak üzere iki ana unsuru olduğunu belirtmekte yerinde olur.<sup>45</sup>

### **Estetik Tavır**

Estetik nesne ile estetik özneyi birbirine bağlayan, aralarında özel ilişki kurulmasını sağlayan şey estetik tavır adını alır. Estetik tavır belirlenirken tam zıddı olan estetik olmayan (pratik) tavır belirlenir. Estetik tavır estetik özneyi belirleyen temel özellik olunca belirlenmesi zorlaşmaktadır. Bu durumda estetik tavır negatif düşünceyle ortaya çıkar.<sup>46</sup>

Estetik olmayan (pratik) tavır; herhangi bir nesnenin bize getireceği menfaatle alakalıdır. Örnek vermek gerekirse, bir sahil köyünde dolaşırken gördüğü manzara karşısında nasıl ev yaparım diye düşünen bir müteahhitin tavrı estetik tavır değil, ticari bir tavidir. Başka bir örnek verecek olursak, Necip Fazıl Kısakürek'in Sakarya Türküsü şiiri, bu şiirde milli mücadeleden, Türk milletinin azminden ve inadından, bireysel sorunlar yerine toplumsal sorunlardan bahsederek okuyanı heyecanlandırır onda milli duygular uyandırır. Kısaca şiiri okuyan pratik tavrıla bakmaktadır, estetik tavrıla bakmamaktadır.<sup>47</sup>

Estetik tavrın başka bir özelliği de bazı durumlarda bilgi alma ve bilgi verme özelliği taşımamasıdır. Örneğin bir şiir eleştirmeninin şiirin kim tarafından, ne zaman, hangi duygularla, ne amaçla yazıldığına dair takınılan tavır bilgi verme tavidir estetik tavır değildir. Buradaki amaç şiir hakkında şiir severlere şair ve şiir hakkında bilgi vermektir.

Estetik tavrın diğer bir özelliği, estetik nesne ile estetik öznenin şahsi hayatının özdeşleştirilip aralarında bir bağ kurmamasıdır. Örneğin, Haldun Taner'in Keşanlı Ali

---

<sup>43</sup> Cevizci, a.g.e., s:305

<sup>44</sup>Tunalı, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017, s: 23

<sup>45</sup> Cevizci, a.g.e., s:305

<sup>46</sup> Cevizci, a.g.e.,306

<sup>47</sup> Arslan, a.g.e., 278

Destanı gösterisine giden birinin sosyal hayat ve gece konu hayatının sorunlarıyla kendini içselleştiren kişinin tavrı yine pratik bir tavidir estetik tavrı değildir.<sup>48</sup>

O halde, bir şeye estetik açıdan bakmak, estetik nesnenin bizde oluşturduğu etkiye tepki vermektir yoksa onunla şahsi hayatımız arasında bağ kurmak değildir. Estetik tavrı şahsi, pratik ve bilişsel tavlardan farklıdır. Estetik tavrı çıkarıcı değildir, herhangi bir amaç için hizmet etmez. Ayrıca estetik tavrı, gözlem ve hoşlanarak seyretme olarak gerçekleşir yani estetik özne kendini estetik nesneye tamamen verir. Estetik tavrıdaki başka bir özelliğe aynı zamanda amaçsız amaçlılık durumunu taşıyan hoşlanma ve estetik haz bahis konusu olmasıdır.<sup>49</sup>

### **Estetik Haz**

Estetik bir nesne ile estetik bir bağ kurduğumuzda veya estetik bir tecrübe edindiğimizde bizde bir haz duygusu oluşur. Güzel bir şiiri okuduğumuzda haz alırız. Güzel bir hat yazısı karşısında haz duyarız, bizde farklı ve gururlu duygular oluşturur.

O halde, estetik haz duygusu estetik bir tecrübe veya estetik gayenin bizde oluşturduğu heyecan ve hoşlanma sonucu oluştuğunu söyleyebiliriz. Estetik olarak hoşlanma fiziksel hoşlanmadan farklıdır. Burada önemli olan duygularımıza, duyarlılığımıza hitap etmesidir. Örneğin, çok sıcak havada içtiğimiz buz gibi suyun bizde uyandırdığı haz ile Niyagara Şelalesinin buz gibi akarken izlediğimiz görüntüsünden duyduğumuz haz temel olarak farklıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, günlük hayatta yaşadığımız veya tabiatla karşılaştığımız bir güzellik karşısında duyduğumuz hislerimiz, sevinçlerimiz, mutluluklarımız, hoşlanmalarımız ile bir şiir, bir tiyatro eseri, bir film, bir tarihi eser karşısında duyduğumuz heyecan, hoşlanma, his ve sevinç yapısal olarak tamamen birbirinden farklıdır.<sup>50</sup>

### **Estetik Beğeni**

Estetik öznenin takındığı estetik tavrı estetik nesne fark edilip algılanır. Estetik öznenin de estetik tavrı takınabilmesi için estetik beğeni sahibi olması gerekir. Bu durumda “estetik beğeni nedir?” sorusuyla karşılaşırız.

---

<sup>48</sup> Arslan, a.g.e., s: 278

<sup>49</sup> Cevizci, a.g.e., s:307

<sup>50</sup> Arslan, a.g.e., s:279-280

Estetik beğeni, insanda bulunan biyolojik kökenli hoşlanma duygusuna ilaveten insanın kendisini estetik açıdan eğitmesi ve geliştirmesiyle meydana çıkar. Bu eğitim süreci her sanat dalı için farklı ve uzun soluklu gerçekleşir. Örneğin, edebiyat beğeni olan birinin resim beğeni olmayabilir. Biri okuma ve anlama eğitimi gerektirirken diğeri göz eğitimi gerektirir. Estetik beğeni için görme ve işitme en temel duygulardır.

Estetik beğeniye sahip olmak için üniversite, konservatuar veya kurslara gitmiş olması yeterli değildir. Bazı insanlar vardır ki eğitimini de almış olduğu halde hiçbir estetik beğeniye sahip değildir. Sonuçta bu eğitim kişinin kendi merakı ve ilgisi doğrultusunda geliştirilir. Ayrıca bir konuda uzmanlaşmış olan kişinin diğer sanat kollarıyla da ilgilenmesi onun estetik beğenisini geliştirir ve bütünleştirir.<sup>51</sup>

### **Estetik Yargı**

Estetik öznenin estetik nesne hakkında iyi veya güzel veya hoş gibi yargılarda bulunmasına estetik yargı denir.<sup>52</sup> Estetik yargılar nesnel yargı ve öznel yargı olmak üzere ikiye ayrılır.

Nesnede bulunan bir özelliğin nesne kavramına atfedilmesiyle oluşan yargılar nesnel yargılardır. Örneğin, “Dün bindiğimiz taksi sarıydı” denildiğinde, taksinin bir özelliği olan sarı rengi taksi kavramına atfedilmesiyle nesnel yargıda bulunmuş oluyoruz.<sup>53</sup>

Nesnel yargıların doğruluğunu denetleyecek bilgi araçlarına sahip olduğumuz için toplum tarafından kabul edilen, herkesçe benimsenen yargılardır. Örneğin, deniz seviyesinde, 0°C sıcaklığında, 1 atm basınç altında, 1m’lik boruyla yapılan Toriçelli deneyinde borudaki civa yükselmesi 76 cm’dir. Eğer bu sonuca itiraz eden olursa aynı şartlarda deney tekrar edilerek ikna edilebilir. Bu durumda nesnel yargının hem geçerliliği hem de doğruluğu deney yoluyla ispatlanmış olur.<sup>54</sup>

Öznel estetik yargı, nesnenin bir özelliği nesne kavramına atfedilmez. Örneğin, “Bu kitap güzeldir.” denildiğinde güzel kitabın bir özelliği değildir. Kitapta olay örgüsü, şahıslar, zaman gibi farklı özellikler bulunur. Yoksa güzel kitabın bir özelliği değil genelinden yola çıkarak öznenin ona atfettiği bir değerdir. Değer hiçbir zaman nesnede bulunmaz, onu nesneye özne atfeder.

---

<sup>51</sup> Soykan, Ömer Naci, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s: 54-55

<sup>52</sup> Arslan, a.g.e., s:276

<sup>53</sup> Soykan, a.g.e., s:57

<sup>54</sup> Soykan, a.g.e., s: 60

Öznel estetik yargısına “beğeni yargısı” da denir. Aynı beğeniye sahip olan estetik özneler arasındaki estetik yargı geçerli yargıdır. Resim beğenisi olan estetik özne Rembrandt’ı beğenirken Vinci’yi beğenmeyebilir. Bir diğer estetik özne ise tam zıddı düşünceye sahip olabilir. Bu beğenme veya beğenmeme durumu ne Rembrandt’ın ne de Vinci’nin resim sanatındaki ustalıklarının iyi veya güzel olmadığını göstermez.<sup>55</sup>

Öznel estetik yargıda şartlar nesnede değil öznede gerçekleştiği için bu yargıda yaşantı deneyinin söz konusu olduğu görülür. Lakin bu yaşantı deneyi şartların değişmediği, herkesin aynı şekilde yapabileceği nesnel bir deney değildir. Güzeli güzel olmayandan ayırma duygusu demek olan beğeni duygusu ve yaşantısı öznel bir deneydir. Örneğin, müzik beğenisi olan estetik özne, bir başka estetik özneye “Mozart’ın 40. Senfonisi” güzeldir yargısında bulunur ve diğer estetik özne de dinlediğinde aynı lezzeti alır, güzel derse işte burada iletişim, yaşantı ve tecrübe öznel deney üzerinden gerçekleşmiş olur. Bu iki kişi kendi arasında öznel estetik bir yargıya varmış olur.<sup>56</sup>

Bu durumda öznel estetik yargılar özneler arası geçerli iken nesnel estetik yargı genel geçer herkes tarafından kabul edilebilir geçerliliğe sahiptir.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Soykan, a.g.e., s:57

<sup>56</sup> Soykan, a.g.e., s:60

<sup>57</sup> Soykan, a.g.e., s:61



## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. PLATON'DA ESTETİK VE GÜZELLİK

#### 1.1. PLATON'UN HAYATI VE ESERLERİ

Platon, bir görüşe göre M.Ö. 427 senesinde Peloponnesos Savaşının başlangıcından dört sene sonra<sup>58</sup>, bir diğer görüşe göre Perikles'in öldüğü sene olan M.Ö. 429'da doğdu. Ancak kaynaklarda M.Ö. 427 senesi tarihi verilere göre daha güvenilir olarak gösterilmektedir.<sup>59</sup>

Doğum yeri Atina ile Aigina (Pire Körfezinde bir ada) olarak kaydedilmiştir. Atina'nın en ileri gelen, en asil, en köklü ailelerinden olup babası Kral Kodros, annesi ise ünlü yasa yapma yetkisine sahip Solon ile bağlantılıdır. O dönemin en saygın devlet adamlarından Kharmentides ve Kritias Platon'un akrabaları olduğu için ailenin Atina'da çok yoğun bir siyasi etkinliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu cümleden çıkan sonuca göre, Platon bir aristokrattır.<sup>60</sup>

Yaşadığı çevre ve zaman göz önüne alındığında Platon, Atinada'ki problem ve kargaşayı yakinen yaşamış ve tanık olmuştur.<sup>61</sup> Jimnastik öğretmeni, geniş göğüslü olması hasabiyle ona bildiğimiz adını vermiş ve Platon demiştir. Oysaki gerçek adı büyükbabasının da adı olan Aristoklestir.

Platon, çok farklı öğretmenlerden müzik ve jimnastik dersleri almış, gençliği de Atina'nın kültürel açıdan edebiyat ve sanat gibi çok ileride olduğu bir zamana denk gelmiştir. Böylece Platon kendisini geliştirmiş ve kendine has bir sanatçı tarzı oluşturmuştur. Farklı edebi türlerde eserler yazmış fakat Sokrates'in üzerinde bıraktığı etki yüzünden yazdıklarını beğenmeyip imha etmiştir.

Felsefeye olan merakı Sokrates'le tanışmadan önce Herakleitosçu Kratylos'tan ders almak yoluyla başlamıştır. Ancak yirmi yaşında Sokrates ile karşılaşması ve onu tanınması Platon için farklı bir yöne geçmesi için başlangıç noktası olmuştur. Zaten Sokrates'in ölümüne kadar da onun yanından hiç ayrılmayarak öğrencisi olma şerefine

<sup>58</sup> Bıçak, Ayhan, *Felsefenin Kuruluşu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s: 133

<sup>59</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi kitabevi, İstanbul, 2016, s:53

<sup>60</sup> Gökberk, a.g.e., s:53

<sup>61</sup> Bıçak, a.g.e., s: 133

sahip olup, hocasına karşı daima sevgi ve saygıda kusur etmemiştir. Platon eserleriyle hocasına olan hayranlığını, onun asaletini, dürüstlüğünü, doğru bildikleri doğrultusunda onurlu bir şekilde ölüme gidişini sevgi, saygı ve hayranlıkla yazıya dökerek bize kadar ulaşmasını sağlamıştır.<sup>62</sup>

Sokrates'in hazin ölümünden sonra Platon, kendisine Parmenides'i tanıştıran Megaralı Euklides'in öğrencisi olmuştur.<sup>63</sup> Daha sonra Atina'ya tekrar dönerek kendi çevresinde öğretim faaliyetlerine başlayarak dersler vermiş sonrada farklı ülkelere yolculuklara çıkmıştır.

Platon'un eğitim adına yaptığı birçok yolculukta şüpheli olan bilgilerde olmasına rağmen, Platon'un fikri ve düşünce dünyasında en yoğun etkisi bulunan Güney İtalya ve Sicilya seyahatlerinin gerçek olduğu bilinmektedir.

Güney İtalya seyahatini Pythagorasçıların yaptığı çalışmaları görmek ve tanık olmak için yapmış, bu sayede hem mistik anlamda etkilenip fikirler edinmiş hem de matematik bilgisini kuvvetlendirmiştir. Platon matematikteki değişik düşüncelerinden etkilendiği Pythagorasçıların öğrencisi olarak Sokrates'ten sonraki hayatının ikinci büyük etkisini de fikri hayatına katmış oldu.<sup>64</sup>

Platon Güney İtalya seyahatinden sonra Sicilya'ya geçti. Syrakusa'da Kralın babası olan Dion Platon'a büyük bir sempati besliyordu ve ona hayrandı, bu durum aralarındaki dostluk bağının oluşmasını ve kuvvetlenmesini sağlamıştır. Platon bu seyahatinden 7. Mektubunda bahsetmiştir lâkin bu bölgedeki seyahatlerinden verimli sonuçlar çıkmamıştır.<sup>65</sup>

Platon, bu seyahatleriyle hem ruhunu hem de kavrayış ve algılama yetisini geliştirdi, sonunda Atinanın kuzeyinde bilgelik tanrıçası Athena'nın mukaddes bir yerleşim yeri olan, Akademos'da M.Ö. 385 senesinde meşhur felsefe okulu Akademia'yı kurmuştur. Akademia ağaçlıklar içinde bir *gymnasion*'dur ve ismini Hakademos isimli bir kahramandan almıştır. Akademia matematik, retorik, astronomi, doğa bilimleri, mantık, siyaset ve metafizik alanında günümüz terimleriyle tanımlarsak çok etkili bir

---

<sup>62</sup> Gökberk, a.g.e., s: 53

<sup>63</sup> Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993, s: 49

<sup>64</sup> Gökberk, a.g.e., s: 53

<sup>65</sup> Gökberk, a.g.e., s:54

yüksekokul veya üniversite olmuştur.<sup>66</sup> Platon yirmi sene boyunca burada yöneticilik ve öğretmenlik yapmıştır.<sup>67</sup>

Platon Akademia'da etrafına gençleri toplamış ve onlara ücretsiz olarak dersler vermiştir.<sup>68</sup> Platon Bizanslı bir dil uzmanının aktardığına göre, Akademia'nın kapısında 'Geometri bilmeyen giremez' diye yazdırmıştır. Tabi ki de buradaki amacı eğitimle felsefeyi birleştirip, aklını kullanarak yönetime geçecek filozof-kralı yetiştirmektir.

Akademia, Helenistik dönemin sonuna kadar Yunan Medeniyeti için siyasi ve hukuki anlamda eğitim ve öğretimde en önemli ve etkin bir merkez olma özelliğini korumuştur.<sup>69</sup> Platon, M.Ö. 385 yılından kendisinin vefat ettiği M.Ö. 347 yılına kadar burada felsefe okutmuştur. Anlatılanlara göre M.Ö. 347 yılında bir yakının düğününde hayata veda etmiştir.<sup>70</sup>

Platon, felsefede eserleri günümüze kadar gelen, yazılı geleneğin ilk temsilcisi olarak ilklere imza atan yegâne Yunan düşünürü ve felsefecisidir.<sup>71</sup> Platon'un otuz beş tane eseri ve on üç tane mektubu vardır, bu eserlerin otuz dört tanesi diyalog şeklinde, bir tanesi de *Apologia* (Sokrates'in Savunması)'dır. Bu diyalogların bazılarının Platon'a ait olup olmadığı günümüzde de hala tartışılmaktadır. Buna rağmen 19. y.y.da yapılan araştırmalar ve ölçütler sonucunda en güvenli kronoloji ve aidiyet sorunları çözümlenmeye çalışılmıştır. Aristoteles'in şahitliği ve dil ölçüsü temel alınarak Platon'un eserleri konunun uzmanları<sup>72</sup> tarafından yapılan araştırmalardan bir tanesi aşağıdaki gibidir:

### ***Gençlik Diyalogları:***

Apologia, Kriton, Protagoras, Ion, Lakhes, Politeia I, Lysis, Kharmides, Euthyphron.

---

<sup>66</sup> Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014, s: 174

<sup>67</sup> Gökberk, a.g.e., s: 5

<sup>68</sup> Störig, H, J, *İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 1994, s:244

<sup>69</sup> Platon, *Büyük Hippias Theages*, Say yayıncılık, İstanbul, 2016, s:13

<sup>70</sup> Störig, a.g.e., s:244

<sup>71</sup> Weber, a.g.e. s: 46

<sup>72</sup> Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I.Teil:Die Philosophie des Altertums, 12. Auflage, Berlin, 1926, s: 75

### ***Geçit Diyalogları:***

Gorgias, Menon, Euthydemos, Küçük Hippias, Büyük Hippias, Menexenos.

### ***Olgunluk Diyalogları:***

Symposion, Phaidon, Politeia II, Phaidros.

### ***Yaşlılık Diyalogları:***

Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi.<sup>73</sup>

Platon'un diyaloglarının en önemlileri şunlardır:

1. *Apologia*: Sokrates'in yargılanma sürecindeki konuşmalarının ve savunmalarının bulunduğu eseridir.
2. *Kriton*: Kanunlara saygıyı belirten bir eserdir.
3. *Protagoras*: Erdem nedir, öğretilip öğretilir mi konularını içeren bir eseridir.
4. *Gorgias*: Erdem konusu işlenmiştir, bencil sofist anlayışı ve bozuk ahlak yapısı ve güzel konuşma eğitiminin yetersiz ve az olduğu işlenmiştir. Yine iyi ahlaklı olma ve ruhun ölüm sonrası diğer dünyadaki yolculuğunu anlatan bir eserdir.
5. *Menon*: Matematiğin önemi ve anlamının yeniden anımsama olduğu konusunun işlendiği bir eseridir.
6. *Kratylos*: Dil üzerine yazılmış bir eseridir.
7. *Symposion (Şölen)*: Eros'un iyilik ve güzelliğe yönelik güdüsü olarak işaret edildiği, Alkibiades'in Sokrates'i Eros'u belirgin özellikleriyle en iyi yansıtan kişi olarak gösterip, ona karşı yaptığı methiyelerin yer aldığı bir eseridir.<sup>74</sup>
8. *Phaidon*: Platon'un idealar öğretisinin gelişmesi, ruhun sonsuzluğu, duyular ötesi ve ölümsüzlük konularının yer aldığı eseridir.

---

<sup>73</sup> Gökberk, a.g.e., s:54

<sup>74</sup> Störig, a.g.e., s: 246

9. *Politeia (Devlet)*: Olgunluk dönemi eseridir ve çok uzun zaman harcamıştır, şahıslardan topluma kadar felsefenin tüm konularını içeren, en kapsamlı, en verimli eseridir.
10. *Phaidros*: Kişiliğin üçe bölünmesi ve idealar üzerine yazılmış bir eseridir.
11. *Theaitetos*: Bilgi kuramı, bilginin vasıfları üzerine yazılmış olan bir eseridir.
12. *Timaios*: Bütün tabiatın, yaşayan canlıların da tüm tabiat oluşumuna etkisini yani tabiat felsefesinin işlendiği bir eseridir.
13. *Kritias*: On bin yıl önce varlığını yitirmiş olan Atlantis adasında bulunan çok ileri medeniyetin bahsinin geçtiği tamamlanmamış bir eseridir.
14. *Politikos (Devlet Adamı)*: Artık belli bir yaş olgunluğuna ulaşmış olan Platon'un politika, siyaset hakkındaki görüşlerinin yer aldığı eseridir.
15. *Yasalar*: Yaşlılık dönemi eseridir ve felsefesinin temelini oluşturur. Eser tümüyle politika ile alakalıdır, vatandaşların iyi bir eğitim görmesi gerektiği ve devletin temelini sağlam ahlak üzerinden geçtiği vurgulanmıştır. Eser Platon tarafından tamamlanamadığı için vefatından sonra bir öğrencisi tarafından temize çekilmiştir.<sup>75</sup>

## 1.2. PLATON'DA GÜZEL VE GÜZELLİK

### 1.2.1. PLATON'DA GÜZEL

Platon'un metafizik anlayışı ile Yunan Felsefesi zirve noktaya ulaşarak, Platonla Yunan metafizik dönemi de başlamıştır. Platon'dan önce Yunan felsefesinin konusu ilk önce doğa, sonra insandır. Platon varlık problemini felsefesinin konusu yapar.

---

<sup>75</sup> Störig, a.g.e., s: 247

Varlık problemi sayesinde idea'lar felsefesi veya idea'lar metafiziğini kurar. Artık onun için felsefenin konusu değişmiştir ve ne sadece doğa ne de sadece insandır. Felsefe onun için varlığın kendisini araştıran, inceleyen ana, esas bilimdir. Platon'un varlık ideası doğayı, doğa dışı varlıkları, ahlakı, politikayı, güzeli, estetik varlıkları da kapsamaktadır. O halde güzel idea'sı metafiziği'nden ilk Platon söz etmiştir denilebilir.

Platon ilk defa kendi çağında Yunanistan'da "Güzel nedir" (*Ti esti to kalon*) sorusunu sorabilme cesaretini gösteren kişidir. Çünkü ondan önceki dönemde bu soruyu sorabilecek metafizik bilgi ve fikirler yetersizdi. Bu soru sorularak güzellik felsefesinin temelleri atılmış oldu.

Platon'un bütün düşünce evrimlerinde "güzellik" temel soru olduğu için Platon geçirdiği düşünce evrimlerinin sayesinde bu sorunun cevabı da o dönemler çerçevesinde farklı çözümlenmelerle, farklı bakış açılarıyla karşımıza çıkmıştır. Uzun yaşamı boyunca "güzellik" kavramına farklı boyutlar kazandırıp, her seferinde yeniden yorumlayarak cevabı bulmaya çalışmıştır.

"Güzel" Platon felsefesinde önemli ve hakiki bir yer teşkil etmektedir. Güzelliğin önemli ve hakiki olarak algılanması Platon felsefesinin estetik bir duruşa sahip olmasına neden olmuştur. Bu sebeptendir ki Platon'a "estetik babası" denilmiştir çünkü estetik duruşlu bu Platon felsefesi asırlar boyunca nesiller üzerinde hem zihinsel hem de estetik açıdan etkili olmuştur.

Platon'un felsefesi geçirdiği düşünsel değişimler dikkate alınarak; gençlik, olgunluk ve yaşlılık olmak üzere üç aşamada incelenmiştir.<sup>76</sup>

### **1.2.1.1. PLATON'UN GEÇİRDİĞİ DÜŞÜNSEL DEĞİŞİM DÖNEMLERİNDE GÜZEL**

#### **1.2.1.1.1. Gençlik dönemi**

Platon'un hayatında derin izler bırakan hocası Sokrates'in etkisinden dolayı *sokratik dönem* olarak adlandırılır. Bu dönem diyalogları kavram üzerinden gittiği için güzel

---

<sup>76</sup> Tunalı, İsmail, *Grek Estetik'i*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, s: 25

kavram olarak incelenmiş ve güzel tanımlanmaya çalışılmıştır. Yine bu dönemde Platon güzel ile birlikte, erdem ve cesaret kavramlarını da tanımlamaya çalışmıştır. İncelenen kavramlar idea şeklindedir ancak varlık bilimi boyutunda değil de mantık bilimi boyutundadır. Platon'un bu dönem de amacı, çözümlenmesini istediği sorunları tanımlayıp mantık bilimi çerçevesinde çözmektir.<sup>77</sup>

#### **1.2.1.1.2. Olgunluk dönemi**

Platon'un hayatında geçirdiği bu dönemde de incelemeler idealar doğrultusunda gerçekleşir ancak inceleme mantık bilimi boyutundan varlık bilimi boyutuna geçmiştir artık. İdea hakiki varlık, töz aşamasına gelmiştir. İdea, karşımıza kavram olarak değil oluş âleminde karşımıza çıkan her bir nesnenin hakiki birer örneği olarak çıkmaktadır.

#### **1.2.1.1.3. Yaşlılık dönemi**

Bu dönemde Platon, Pythagorasçılığın etkisi altındadır. İdea, idea'lar metafiziği'ndeki hakikatini kaybetmiş ve sayı ve ölçü olarak ifade edilmeye başlanmıştır.

Platon'un yaşamı boyunca geçirdiği üç dönemde de temel problemleri arasında "güzel" olmuştur. Her dönemde felsefesinde güzeli farklı yorumlamış ve değerlendirmiştir. Biz de bu tezimizde Platon'da güzeli ararken idea'nın geçirdiği evrim sürecini inceleyeceğiz.

### **1.2.1.2. GÜZEL KAVRAMININ PLATON'DA GEÇİRDİĞİ SÜREÇLER**

#### **1.2.1.2.1. I. SÜREÇ: KAVRAM OLARAK PLATON'DA "GÜZEL"**

##### **1.2.1.2.1.1. BÜYÜK HİPPİAS DİYALOĞU**

Platon "Güzel"i ilk defa Büyük Hippias diyalogunda işlemiştir. "Güzel", bu eserde kavram olarak işlenmiştir. Burada "Güzel" in ne olduğunu belirlemiş ve güzel kavramını tanımlamaya çalışmıştır. Bu diyalogta bahsi geçen kahramanlar Hippias ve Sokrates'tir.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup>Tunalı, a.g.e., s: 25

<sup>78</sup> Tunalı, a.g.e.,s:26

Sokrates, Hippias'tan güzel'in ne olduğunu söylemesini<sup>79</sup> ister ancak Hippias belki de soruyu çok basit bularak başka bir şey sorup sormayacağını söylediğinde Sokrates herkesten farklı bir metafor geliştirerek neyin güzel olduğunu<sup>80</sup> öğrenmek istediğini belirtir. Her iki soru arasında bir fark olmadığını düşünen Hippias, bu soru karşısında etrafında gördüğü nesnelere birer birer güzele örnek olarak gösterecektir.

Bu soruya ilk cevap olarak Hippias genç bir kızın güzel<sup>81</sup> olduğunu söyleyecektir. Sokrates genç bir kızın tek tek güzel şeylerden biri olabileceğini ancak gerçek güzel ideası olmadığını söyleyerek cevabı kendi yöntemi ile yeterli bulmaz. Ve sorularla karışık örneklendirme ve cevaplandırma işine devam eder. Önce güzel bir atın güzel olduğunu<sup>82</sup>, güzel bir çömleğin güzel olduğunu belirterek yine de güzel bir çömleğin bir at ya da bir genç kız kadar güzel olmadığını<sup>83</sup> söyler. Lâkin Sokrates sorgulamasına Tanrı ile genç kızın güzelliğini kıyaslayarak devam edecektir. Ve genç bir kızın tanrının güzelliği karşısında çirkin kalacağını<sup>84</sup> söyleyecektir.

Bundan sonra cevabı yetersiz bulan Sokrates Hippias'a tek tek güzel şeylerin genç kız veya at gibi güzelliklerini onlara katılmakla ya da ilave edilmekle onların dışındaki tüm şeyleri güzelleştirenin veya güzelliğin kendisinin onlar olduğunu mu zannediyorsun diyerek sorunun "Güzel" in ne olduğu, güzel kavramı olduğunu vurgular. İlâveten güzel nedir diye tekrar sorar.<sup>85</sup>

Hippias, 'çirkin olan bir şeye katıldığında onu güzelleştiren şey altındır'<sup>86</sup> der ancak bu cevap da Sokrates'i tatmin etmez. Çünkü o bunun bir öncekinden farklı olmadığını güzel kavramının tanımını istediğini, tek tek varlıkların veya şeylerin istediği cevap olmadığını söyler. Aslında kavramları birer addan ibaret sayan Hippias, Sokrates'i anlamamaktadır.<sup>87</sup>

Bunun ardından birkaç tanımlama yapmaya çalışan Hippias Sokrates'in sorusuna uygun cevabı vermez. Örneğin, bir tanımında der ki; 'bir nesne uygunsa ona güzel'<sup>88</sup> denir. Sokrates verilen bu cevaptaki tanımı bir önceki tanımla beraber kullanarak yine

---

<sup>79</sup> Platon, *Büyük Hippias Theages*, Say yayıncılık, İstanbul, 2016, s:35

<sup>80</sup> Platon, a.g.e., s:35

<sup>81</sup> Platon, a.g.e., s:35

<sup>82</sup> Platon, a.g.e. s: 36

<sup>83</sup> Platon, a.g.e., s: 37

<sup>84</sup> Platon, a.g.e., s: 38

<sup>85</sup> Tunalı, a.g.e., s: 27

<sup>86</sup> Platon, a.g.e., s: 39

<sup>87</sup> Tunalı, a.g.e., s: 27

<sup>88</sup> Platon, a.g.e., s: 40



yeterli görmez ve ‘içinde yemek bulunan bir çömleği karıştırmak için tahta kaşık mı yoksa altından bir kaşık mı daha uygundur’<sup>89</sup> sorusunu Hippias’a sorar. Ve yine ‘uygun olan kaşık tahta kaşıktır’ diyerek cevabı beklemeden kendisi verir. Bu durumda çömleğe uygun olan altın kaşık değil tahta kaşıktır<sup>90</sup> diye yorumlar.

Hippias bu sefer belki biraz sinirlenerek belki de kafası karışık bir şekilde sorulan sorudan tamamen uzaklaşmış bir halde çok farklı bir tanımlama daha yapmaya kalkışmıştır.<sup>91</sup> Ve ‘her insan için daima var olan güzel şey, sağlıklı sıhhatli olmak, varlıklı olmak, etrafındaki kişilerden saygı ve beğeni görmek, ölen ebeveynleri için çok görkemli bir cenaze töreni yapmak, sonra kendisinin de yaşlanınca ve ölünce de geride bıraktığı çocuklarının da ona aynı görkemde bir cenaze töreni yapılarak gömülmesidir’<sup>92</sup> der.

Verilen bu cevap Sokrates’in sorduğu sorunun cevabı değildir, bu şartlar altında Sokrates Tanrılar ve kahramanlar gibi ölümsüz varlıklar da olduğuna göre, yaptığı tanımın Tanrılar ve kahramanların güzelliğini tam olarak anlatmadığını<sup>93</sup> belirterek Hippias’ın verdiği cevabı yine yetersiz bulur.

Diyalogun devamında Sokrates kendisine soru soran birisi varmış da ona cevap veriyormuş gibi konuşmaya devam etmektedir. Ve ilk başta sorduğu güzellikteki uygunluk meselesi üzerinde durarak soruyu ve tanımlamayı farklı şekilde ele alır.

Sokrates, güzellikte uygun olana bir şey mi güzel görünür, yoksa o şey hakikatte güzel midir<sup>94</sup> şeklinde soruyu değiştirir. Hippias ise güzellikteki uygunluğun bir şeyin güzel olmasını sağlayan şeyin dış görünüşü olduğunu söyler.<sup>95</sup>

Hippias’ın bu cevabı üzerine Sokrates, ‘eğer uygunluk bir şeyi güzel yapan şey değil de onu güzel gösteren şey ise, güzellikteki uygunluğun kendiliğinden güzel ile hiçbir alakası olamaz’<sup>96</sup> sonucunu çıkarır.<sup>97</sup> Bunun üzerine Hippias ‘uygun olan şeyin hem güzel gösterdiğini hem de hakikatte güzel yaptığını söyler.’<sup>98</sup>

---

<sup>89</sup> Platon, a.g.e., s: 40

<sup>90</sup> Platon, a.g.e., s: 40

<sup>91</sup> Tunalı, a.g.e., s: 28

<sup>92</sup> Platon, a.g.e., s: 42

<sup>93</sup> Platon, a.g.e.; s: 43- 44

<sup>94</sup> Platon, a.g.e., s: 45

<sup>95</sup> Platon, a.g.e.; s: 45

<sup>96</sup> Platon, a.g.e.; s: 46

<sup>97</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 28

<sup>98</sup> Platon, a.g.e.; s: 46

Sokrates aldığı bu cevabın üzerine Hippias'a başka bir soruyla karşılık verir. Güzel diye isimlendirdiğimiz şeyler için herkes hakikatte güzel olduğuna, uygun olduklarından dolayı inanıyorsa bu şeyler gerçekten güzel midir? Veya insanların bilgi noksanlıkları yüzünden mi böyle sanılıyor? Ya da hem ülkeler, hem şehirler, hem de insanlar arasında bu tür mevzularda anlaşılmayan şeylerin olup olmadığını bunları konuşmaları gerektiğini söyler. Bu soru karşısında Hippias insanların bilgi noksanlıkları olduğu cevabını seçer.<sup>99</sup>

Bundan sonra Sokrates sorunu bir açmaz, bir ikilem haline getirerek, eğer her şeye hakiki güzelliğini veren uygunluk ise aradığımız güzellik odur; fakat bu durumda güzellik görünüşünü sağlayan şey o değildir. Diğer taraftan güzellik görünüşünü uygunluk sağlıyorsa, aradığımız hakiki güzellik o değildir diyerek Hippias'a başka bir soru yöneltir. Hippias ise uygunluk güzel görünüşü sağlayan şeydir der.<sup>100</sup>

Yalnız verilen bu cevaptan sonra Sokrates'in kurduğu açmaza çözüm bulunmuş gibi gözükse de güzel olanın kendisi yine tanımlanmamış olmaktadır.<sup>101</sup>

Bu iki bilge adam bu seferde yeni bir güzel tanımı yapmaya başlarlar. Sokrates'in güzel dediğimiz şey yararlı ve faydalı olan şeyler olabilir mi sorusunu sorduğunu görüyoruz. Bunu da savunmak için birkaç örnek veriyor.

Örneğin, yürümek, oturmak, spor yapmak için bedenimize güzel diyoruz, güzel bir gözün göremediğimiz zaman değil de gördüğümüz zaman güzel olduğunu, hayvanların, bitkilerin, günlük hayatta kullandığımız araçların, sanat yaparken kullandığımız nesnelere de güzel olduğunu söylüyoruz. Elbette örnekler çoğaltılabilir, sonuç olarak Sokrates bu saydıklarının tamamına ve daha fazlasına güzeldir diyor.

Ancak, verilen örneklerdeki nesnelere ve şeylere tek tek analiz edildiğinde tabiiatta bunları nasıl biçimlendirildiğini, bunlarla ilgili kanunların nasıl oluştuğunu gördüğümüzü ifade etmiştir. Ve arkasından Hippias'a 'faydalı olan şeylere güzel dersek, faydalı olmayan şeylere de çirkin mi demekteyiz' diyerek sorar ve ondan

---

<sup>99</sup> Platon, a.g.e.; s: 46

<sup>100</sup> Platon, a.g.e.; s: 47

<sup>101</sup> Tunalı, a.g.e., s: 29

‘faydalı olan şeyler güzeldir’ cevabını alır. Ve sohbetlerinin ilerleyen bölümlerinde güçlü ve güçsüz karşılaştırması yaparlar.<sup>102</sup>

Sokrates ‘güçsüz olmanın çirkin, güçlü olmanın güzel olduğunu nitekim politik durumlarda, siyasette birisinin kendi siyaset yaptığı arenada ya da bölgede güçlü olması güzeldir, fakat o alanlarda güçsüz olması siyasi bakımdan çirkin bir durumdur’ der. Sokrates bu aşamada bilgi, bilgisizlik, çirkin, güzel karşılaştırmasına geçerek tartışmayı farklı platforma çekmeye çalışmıştır.

Bundan sonra Hippias’a ‘insanın yaptığı veya başarmayı istediği şeyleri nasıl yapacağını hiç bilmeden, asla ona uygun becerileri olmadan başarıma imkânı var mıdır’ şeklinde sorunca ‘hiç becerilemeyecek şeylerin başarılması mümkün değildir’ cevabını alır.

Aralarındaki diyalog birinin isteği dışında kötü işleri yapma konusunda başarılı olma sebepleri güçlü olmalarıdır<sup>103</sup> tespiti yapılarak iyi olan şeyler güçlü ve faydalı ise bu durumda güzel olabilirler şeklinde devam eder.

Güzel olan şeyler iyi olan şeylerin sebepleridir, güzel olandan kâr elde edilir, kazanç sağlanır, bu şartlar altında da güzel olan şeyler kazanç sağlayan şeylerdir. Faydalı olan şeyler iyiyi oluşturan şeylerdir. Faydalı şeyler güzel denildiğine göre faydalı iyinin sebebidir. Sebepler ve sebeplerin etkisi hiçbir koşulda aynı değildir.<sup>104</sup> Sebebin yaratıcı bir şey olduğunu düşünürsek sebepler aynı anda sebeplerin sebebi olamaz. Bu durumda sebep sebebin sebebi değil yarattığı şeyin sebebidir.

Güzel olan iyinin sebebi ise iyinin olma sebebi güzeldir. Güzel ile iyi arasındaki bağlantı baba ile oğlu arasındaki bağ gibidir. Bu durumda güzel ve iyi aynı şeyler değildirler. İyi güzel güzel de iyi olmayacaktır.<sup>105</sup>

Şimdiye kadar yapılan tanımlar gibi bu tanımda başarısızlığa uğrayınca Hippias ve Sokrates yeni bir güzel tanımı yapma çabası içine girerler.

Güzel, bizde görme duyusu yoluyla elde ettiğimiz hazlar yani güzel bir insan, güzel bir heykel, güzel bir resim gördüğümüzde duyduğumuz hazlar ve işitme duyusu yoluyla elde ettiğimiz yani güzel bir müzik eserinde duyduğumuz notalar, sesler, güzel

---

<sup>102</sup> Platon, a.g.e., s: 48

<sup>103</sup> Platon, a.g.e., s: 49

<sup>104</sup> Platon, a.g.e., s: 50

<sup>105</sup> Platon, a.g.e., s: 51

konuşmalar ve sohbetler, bize okunan güzel hikâyeleri işittiğimizde duyduğumuz hazlardır. Kısaca, işitme ve görme yoluyla duyduğumuz hazlar güzeldir tanımını yaparlar.<sup>106</sup>

Yapılan tanımın ardından bunun akıl yoluyla kavranabilecek bütün sonuçları üzerinde durulur. Bu iki haz türünün dışında güzel töreler ve güzel kanunlar gibi güzel dediğimiz ve sadece bu iki duyu yoluyla elde ettiğimiz hazlar dışında da başka hazlar da vardır. Diğer duyular yoluyla da hazlar elde edilir mi?<sup>107</sup>

Örneğin, yemek içmek, cinsel ilişki ve benzeri şeylerin işitme ve görme duyuları dışında gerçekleştiği düşünülürse bunların hakikaten haz olup olmadığı, güzel denilip denilmeyeceğini uzun uzun bu diyalogta tartışmışlardır.

Ancak, anlaşılıyor ki Platon bu eserinde görme ve işitme yoluyla elde edilen hazları diğer hazlara göre daha üstün tutmuştur. Platon'a göre bu iki duyumun meydana getirdikleri haz aynı haz olmasına rağmen, ikisi de birbirinden farklıdır. Aslında bu iki duyum arasında ortak bir haz dışında ortak bir durum yoktur. Eğer bu ortak özellik güzelliğin nedeni olsaydı, işitme ve görme duyusu yoluyla elde ettiğimiz hazların tek tek ayrı iken güzel olmamaları, sadece bir arada iken güzel olmaları gerekirdi. Hal bu ki, bu duyularla elde edilen hazlar tek tek kendi başlarına da güzeldir.<sup>108</sup>

Örneğin, yalnız başına işitme duyusuna dayanan müzik ve yalnız başına görme duyusuna dayanan resim veya heykel ayrı ayrı güzel olmayıp sadece bir arada güzel olmaları gerekecekti. Oysaki bunlar ayrı ayrı da, tek tek de güzeldirler.<sup>109</sup>

Bu tanımın başarısızlığından sonra da, güzelle tam olarak örtüşen, uyuşan bir tanım, bir özellik bulmak gerekiyordu. Ancak güzellik için yapılacak tanımlar yararlı ve kullanışlı olmalıydı. Bu şartlar altında bu doğrultudaki tanımlar daha önce yapılmıştı ve çürütülmüştü.

Hippias, en sonunda bir karar vererek 'güzel kavramının güç ve zor'<sup>110</sup> olduğunu söylüyor. Ve böylece diğer Sokratik diyaloglar gibi Büyük Hippias diyalogu da bir sonuca varmadan sona eriyor.

---

<sup>106</sup> Platon, a.g.e., s: 52

<sup>107</sup> Platon, a.g.e., s: 53

<sup>108</sup> Platon, a.g.e., s: 56

<sup>109</sup> Platon, a.g.e., s: 60- 61

<sup>110</sup> Platon, a.g.e., s: 64

### 1.2.1.2.1.1.1. BÜYÜK HİPPİAS DİYALOĞUNDAN ÇIKARILACAK SONUÇLAR:

- I. Bu diyalogta şeklen bir başarıya, bir sonuca ulaşılammış gibi olsa da, güzel ilk defa bu diyalogta bir obje, bir nesne olarak kullanılmıştır. Aslında bu durum bizim araştırmamız için bir milat, çünkü Platon'dan önceki felsefi düşünürlerin hiç birisi metodik açıdan güzeli tanımlamaya çalışmamışlardır. Onlar güzel ve güzelliği edebi bir motif olarak kullanmışlardır.
- II. Platon için ise güzel bir felsefe objesidir. Ve bu kavramı bütün bir diyalog boyunca tanımlayabilmek için karşısındakiyle hesaplaşıp durur.
- III. Platon kendinden sonraki felsefi düşünürlere bir kapı açmıştır ve güzel bir felsefi obje olarak algılanmaya başlanmıştır ve günümüze kadar gelmiştir. Yani, denilebilir ki Büyük Hippias Diyalogu güzellik felsefesi sürecinin başlangıcını oluşturmuştur.<sup>111</sup>
- IV. Bu diyalogta güzel, kendiliğinden güzel ve tek tek güzel şeyler olmak üzere düalist bir şekilde ele alınmıştır. Bu ikilik metodik, sistematik açıdan olmasa da güzellik felsefesi açısından çok kıymetlidir.<sup>112</sup>
- V. Bu diyalogta güzel, iyi ile özdeş kabul edilmiştir.<sup>113</sup>

Sonuçta diyalogu özetleyecek olursak; güzellik bir problem ve kavram olarak ilk defa bu eserde ele alınmıştır. Eser sistematik değildir ancak düalist estetiğin ilk kaynağı bu diyalogta ortaya çıkmıştır. Problem tam olarak çözülememekle beraber sonraki nesiller için estetik açıdan çalışma alanları ve yollarını hazırlamıştır.

Platon felsefesinde güzelin (*aut oto kalon*) kendiliğinden güzel olarak hakiki tespiti (*Symposion*) Şölen diyalogunda kendini göstermiş ve hakiki formunu bu eserde almıştır.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Tunalı, a.g.e., s: 30

<sup>112</sup> Tunalı, a.g.e., s: 31

<sup>113</sup> Tunalı, a.g.e., s: 31

<sup>114</sup> Tunalı, a.g.e., s: 31

## 1.2.1.2.2. II. SÜREÇ: “KENDİLİĞİNDEN GÜZEL” (AUTO KALON) OLARAK PLATON’DA GÜZEL

### 1.2.1.2.2.1. (SYMPOSION) ŞÖLEN DİYALOĞU

Adı geçen eserde, Platon’un olgunluk çağında yazdığı, güzel kavramını çok etkin ve daha verimli, daha gerçekçi olarak vurguladığı, temel konusunu Güzel’in oluşturduğu ancak Güzel’in eros ile ilgisinden de bahsedilir.

Bu diyalogta “Güzel nedir?” sorusunun cevabı erostan geçtiği için öncelikle “eros nedir?” sorusunu cevabını bulmaya çalışalım.

Eros, güzele varmak, güzelle buluşmak, güzelde meydana gelmek, güzelde çoğalmak demektir. Şüphesiz bu şekilde meydana gelme vaziyeti, isteği yaratmaya, ölümsüzlüğe ve sonsuzluğa karşı duyulan çok yoğun varoluşsal önüne geçilemez bir istektir.

İnsanda ölümsüz olmaya karşı dayanılmaz bir istek olmasına karşılık, tanrılar ölümsüzdür. Ama insanı ölümsüzlüğe Eros ulaştırır. İnsan için iki tür ölümsüzlüğe ulaşma şekli vardır. Birisi, beden yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmak, diğeri ise ruh yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmaktır.

#### 1.2.1.2.2.1.1. Beden (Biyolojik) yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmak:

Bu yol kadınların doğurma yani yeni bir yavru meydana getirmesinden geçer. Güzelde meydana gelme, çoğalma, sonsuza ulaşma çocuklar vasıtasıyla gerçekleşir. Eros’a göre bir erkek, çocukları sayesinde sonsuzluğa, ölümsüzlüğe ulaşarak amacını gerçekleştirmiş olur.<sup>115</sup>

Platon, Şölen diyalogunda doğurmanın insanı sonsuzlaştırdığından, ölümlü olan canlıyı ölümsüz hale getirdiğinden bahseder. Ona göre doğurmak, eskien, yaşlanan bir varlığın yerine daha yenisini, daha gencini meydana getirmek demektir.<sup>116</sup>

Eserin ilerleyen diyaloglarında Platon, bedenleriyle ölümsüzlüğe ulaşacağını, çoğalacağını düşünen insanların tercihlerini kadınlardan yana kullanarak, sevmeyi,

---

<sup>115</sup> Tunalı, a.g.e., s: 32

<sup>116</sup> Platon, *Şölen*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017, s: 51

sevilmeyi, çocuk yapmayı sonsuzluğa, ölümsüzlüğe ulaşmayı hedeflediklerinden bahseder.<sup>117</sup>

#### **1.2.1.2.2.1.2. Ruh (can) yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmak:**

Bu yol, gençlerden, delikanlılardan, onların eğitim, öğretim ve yetiştirilmesinden geçmektedir. Eros gençlerin ruhlarında erdemi meydana getirme amacını gütmektedir. Eros için en büyük, en faziletli erdem ise, devlet yönetimi ile çok yakından alakalı olan ölçülülük, doğruluk ve adalettir.<sup>118</sup>

Platon, aynı eserin devam eden diyalogunda, (canlarıyla) ruhlarıyla ölümsüzlüğe, sonsuzluğa ulaşanların düşüncenin en üstün formu olan ölçü ve doğruluk gibi özelliklere sahip, yeni fikirler, idealler yaratma yeteneğine sahip şairler ve sanatçılar gibi ruhu bereketli, verimli insanlar olduklarından bahseder.<sup>119</sup>

Eros, güzeli tercih edip ona yönelir. Ancak çirkinden kaçır. Eros'un nesnesi, yani sevdiği, yöneldiği, sevilen şey güzeldir ve Eros'un amacında güzeli anlama kaygısı bulunur.<sup>120</sup>

Çok genç yaştan itibaren yukarıda saydığımız erdemleri sanki bir tanrıymış gibi özünde taşıyan bir insan, belli bir olgunluk seviyesine gelince doğurmak, yeni nesiller meydana getirmek isteğiyle dolar taşır. Bu istek onu çirkinlikten uzaklaştırır ve güzellikler aramaya başlar. Böylece çirkin bedenlerden uzak durup, güzel bedenlere doğru yönünü çevirir.

Ruh yoluyla sonsuzluğa varmak isteyen insan hem güzel, hem de soylu, cömert bir ruhla karşılaştığında ise, onunla erdemleri, nasıl iyi bir insan olunacağını, neler yapılması gerektiğini konuşarak karşısındakini geliştirmeye çabalar. Aynı zamanda bu süreçte kendisinin de o ana kadar sahip olduğu, ruhunda taşıdığı erdemleri filizlendirir, onuz zamanlarda hep onu düşünür. Artık aralarında sevgiden, aşktan, anne-baba-çocuk arasındaki bağdan daha güçlü ve ölümsüz bir bağ vardır.

Sonuçta onlar ölümsüz varlıklar meydana getirmek için biradadırlar. Ve bu çocuk yetiştirmekten çok daha yüksek nitelikli bir durumdur.<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> Platon, a.g.e., s:53

<sup>118</sup> Tunalı, a.g.e., s: 33

<sup>119</sup> Platon, a.g.e., s:53

<sup>120</sup> Tunalı, a.g.e., s: 33

<sup>121</sup> Platon, a.g.e., s:53

Oysaki Hesiodos gibi, Homeros gibi dünyaya ölümsüz çocukları olan eserleri bırakan şairleri kim kıskanmaz. Veya Sparta'ya ilk yasaları vererek belki de tüm Yunanistan'ı kurtaran kral Lykurgos'u veya Atina demokrasisinin temellerini atan ünlü şair ve devlet adamı Solon'u kim kıskanmaz. İşte kim hangi milletten olursa olsun güzel eserler, güzel erdemler, güzel değerler bıraktıysa o ölümsüzleşmiş ve sonsuz bir yolculuğa çıkarak efsaneleşmiştir. Ama bunu bedenden doğan hangi çocuk yaptırabilmiştir bir düşünelim.<sup>122</sup>

Yalnız Eros'un sevdiği, peşinden koştuğu güzel bir tek değildir. Onun güzelleri aşama gözetilerek sıralanmış yani hiyerarşıktır. Güzel beden, Eros'un birinci sırada tevecüh ettiği güzeldir.<sup>123</sup>

Tanrıya ulaşmak çeşitli merhalelerden geçerek olur. İşte bu sırada ulaşmak isteyen birinin genç bedenlere yönelmesi gerekir. Eğer bu kişi doğru yolda ise önce bir insanı sever, ona güzel, tatlı, hoş sözler söyler.<sup>124</sup> Güzellik görecelidir, bu durumda hep daha mükemmeli arayan ruh için sadece bir beden güzelliği kifayet etmez.<sup>125</sup>

Göreceli güzellik aşaması, şahıstan şahsa, zamandan zamana, mekândan mekâna göre değişir. Birisi için çirkin olan, bir diğeri için güzel olabilmektedir. Sonuçta şimdi çok güzel olan bir beden zaman geçtikten sonra ihtiyarlayıp güzelliği kaybolabilir. Yani göreceli güzellikte zaman süreğen değildir. Güzel bedeni fark eden kişi ona yaklaşmak, ilgisini belli etmek için kendini düzeltmeye, güzelleştirmeye, güzel fikirler geliştirmeye, erdemli hareketlerde bulunmaya çalışır.<sup>126</sup>

Göreceli güzellik aşamasından sonra yukarıda da belirtildiği gibi fikir ve düşüncedeki güzellik aşaması gelir. Bu aşamaların hiyerarşik olduğu unutulmamalıdır. Her şeyden önce cisim olarak güzel bir bedeni sevmek, âşık olmak, ondan hoşlanmak gerekir, sonra onu methetmek, güzel cümleler kurarak onu mutlu etmek gerekir. Akıldan geçen fikirlerdeki güzelliğin sonucu güzel cümleler kurulur, güzel sözler sarf edilir.<sup>127</sup>

---

<sup>122</sup> Platon, a.g.e., s: 54

<sup>123</sup> Tunalı, a.g.e., s: 33

<sup>124</sup> Platon, a.g.e., s: 54

<sup>125</sup> Tunalı, a.g.e., s: 33

<sup>126</sup> Taşdelen, Vefa, *Bir Güzellik ve Sevgi Felsefesi: Platon'un Şölen Diyaloğu ile Fuzuli'nin Leyla ve Mecnun Mesnevisinin Karşılaştırılması*, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, (38. ICANAS), Kasım, 2008, s: 392

<sup>127</sup> Taşdelen, a.g.m., s: 393



Bir zaman sonra bu kişi bu bedende gördüğü güzelliklerin diğer bedenlerdeki güzelliklerle kardeş, benzer, özdeş olduklarını idrak eder. Zaten bunu akıl edip, fark etmemek nakıs-ı akıl olmak demektir. Bu durumu anladığı andan itibaren tek bir beden güzelliğine olan merakı azalır, böyle bir merakı küçük görerek bütün güzellerden hoşlanıp onları sever.<sup>128</sup>

Tanrının sırlarına erme noktasında belli bir aşama ve seviyeye gelen kişi, artık ruh (can) güzelliğini beden güzelliğine karşı tercih etmek durumunda kalır. Kıymetli bir ruh, bedendeki ışıltısı parlak olmasa da, sevgisini (eros) artırmaya yeterli olmalı, ona kendini vererek genç insanların yükselmesi için ifade edilecek en güzel fikirleri, düşünceleri araştırmalı ve bulmalıdır.<sup>129</sup>

Kişi, fikir ve düşüncedeki güzelliğin sadece düşünce güzelliği olarak tek başına bir kıymeti olmadığını anladığında, güzel düşünceleri güzel yaşantı ve güzel fiillere dönüştürmek ister.<sup>130</sup>

Güzelliği yaşantı, davranış yollarında gören, hepsindeki güzel olan şeylerin birbirinden farklı olmadığını anlayan, kişi beden güzelliğine çok fazla kendini bırakmamayı öğrenecektir.<sup>131</sup>

Yaşantı ve fiil güzelliği ahlaki bir güzelliştir, fikir güzelliği iyi niyeti, fikri olarak erdemli hayata hazır olmasını sağlarken, fiil ve yaşantı güzelliği ise bahsi geçen iyi niyetin erdemli hayata evrilmesini, fikirlerin fiillere aktarılmasını, fiillerin somutlaşmasını sağlar.<sup>132</sup>

Yaşantı ve fiil güzelliğine eren kişi, bu aşamalarda yüksek bilgilere ulaşır bilimlerdeki güzelliğe erecektir. Yalnız bu bilgiler öyle günlük hayatta karşılaşılabilecek sığ bilgiler değildir. Varlık ve güzelliğin hakikatine ait bilgilerdir. İşte bu bilgiler saf güzelliğe ulaşmak, gerçek güzelin hakikatiyle tanışmak demektir. Tüm bu aşamalardan geçen kişi kendini duygusal olarak, zihinsel ve şahsiyetli olarak belli bir seviyeye

---

<sup>128</sup> Platon, a.g.e., s: 54

<sup>129</sup> Platon, a.g.e., s: 55

<sup>130</sup> Taşdelen, a.g.m., s: 393

<sup>131</sup> Platon, a.g.e., s: 55

<sup>132</sup> Taşdelen, a.g.m., s: 394

getirecektir.<sup>133</sup> Fiil ve yaşantı güzelliğinden bilimlere geçip oralardaki güzelliği de görecektir.<sup>134</sup>

Eros'un bu kadar övdüğü, yükselttiği kimse, artık sadece tek güzele ilgi duymakla kalmaz. Göreceli güzellikleri küçümser, güzelliğin kendine doğru yönelerek onu bulmaya çalışır.<sup>135</sup>

Artık gözleri güzelin kendine yöneldiği için, bir tek varlığa bağlanıp onun kulu kölesi olmayacak, ona hiçbir değeri olmayan sözler söylemeyecektir.<sup>136</sup> Fikir, fiil ve bilgideki güzelliğe eren kişi için güzellik sırasıyla yaşanmış, yaşantıları görmüş geçirmiş olgun bir kişilik, benlik oluşmuş olmaktadır.<sup>137</sup>

Kişinin önüne serilen sonsuz güzellik denizi karşısında en güzel, en ulvi sözlerle sonsuz bilgi özleminin oluşturduğu sınırsız fikirlerle içinde fırtınalar koparak coşar. Ve artık gücü ve kuvveti artarak güzelin bilgisi olan tek bilgiye ulaşır.<sup>138</sup>

Bu aşamada sevgilinin bedenine, fiziksel varlığına olan bağ azalmıştır. Ben dili ortadan kaybolur biz diline geçiş başlar. Artık onu kendinde görür.<sup>139</sup>

Artık göreceli güzellik yerini bütün varlığı kaplayan, varlığın özündeki güzellik olan kendiliğinden güzele bırakmış olmaktadır. O halde, bu var olan her şeyi kapsayan, bütün varlıkları ve düşünülen şeyleri içine alan ve öz güzelliğine götüren yol, güzel bedenlerden başlayarak güzel bir yaşantı kurmaya, oradan ruh ve erdem güzelliğine, oradan da bilgi güzelliğine ulaşıyor ve en nihayetinde kendiliğinden güzelliğe, mutlak güzellik aşamasına varıyor.

Bu aşama bütün güzelliklerin en zirve noktası demektir. Mutlak güzellik sadece güzel değil, aynı zamanda gerçek varlıktır. Bütün varlık âleminin merkezindedir çünkü varlığın asıl amacı iyi ve güzel olmaktır. Şimdiye kadar geçilen aşamalardaki tek tek güzeller bu mutlak güzelden doğmuşlardır.<sup>140</sup>

---

<sup>133</sup> Taşdelen, a.g.m., s: 395

<sup>134</sup> Platon, a.g.e., s: 55

<sup>135</sup> Tunalı, a.g.e., s: 34

<sup>136</sup> Platon, a.g.e., s: 55

<sup>137</sup> Taşdelen, a.g.m., s: 395

<sup>138</sup> Platon, a.g.e., s: 55

<sup>139</sup> Taşdelen, a.g.m., s: 396

<sup>140</sup>Tunalı, a.g.e., s: 34

Mutlak güzellik aşamasındaki diyalogta Sokrates'e 'şimdi can kulağıyla dinle beni'<sup>141</sup> Şeklinde bir ikazla başlar ve güzellik aşamasının sonuna gelindiğinden bahseder. Bu aşama güzelliğin temeli, özüdür.

İşte bütün güzellik aşamasından geĉen insan yolun sonunda eşi benzeri olmayan, güzelliğin özü ile karşılaşır ki zaten bütün amacı da buraya ulaşmaktı. Bu güzellik sonsuz, artmayan azalmayan, doğumlu değil, ölümlü değil, şuna göre buna göre ĉirkin ya da güzel değildir. Lâkin yle bir güzellik ki, bir bedende dikkat ĉeken elle, gözle, ayakla hiĉbir alakası olmayan, belli varlıkta bulunmayan, ne bir cümle, ne bir bilgi, ne yerde, ne gökte, sadece ve sadece kendinden var, kendi var, kendisi ile hep bir rnek. Kendisi tümel varlık olduğu iĉin bütün güzellikler ondan bir pay alır, ancak onların parlamaları veya sönmeleri mutlak güzelliği ne artırır, ne de azaltır, onda hiĉ bir değişiklik olmaz.<sup>142</sup>

Mutlak güzellik veya öz güzelliği zaman ve uzaydan bağımsızdır. O halde ona cevher denilebilir. Kendiliğinden güzel ise gerĉekte bir cevherdir. Bu Eros'un amacının son noktasıdır. Sonuĉta böyle bir güzellik insani bir güzellik değil aşkın, tanrısal, tek bir olan asıl güzelliktir.<sup>143</sup>

Düşün ne olur, insan her Şeyden arınmış, katışıksız, soyunmuş güzelin kendini görürse, yani Tanrı güzelliğini görürse ki o Tanrı insan bedeninin teninden, renginden, güzelliğinden müstağnidir, işte böyle bir insanın hayatını kĉk görebilir misin? Ancak orada güzele sadece güzeli görecek gözle bakan erdem taslakları değil, gerĉek erdem yaratabilir: ĉnk gerĉeđin kendisine bağlanmıştır. Gerĉek erdemi yaratanlar ise, tanrının sevdiği, insanlar arasında bir insanın ulaşabileceği lmszlyđe ulaşanlardır.<sup>144</sup>

Eros'un amacı ile yaşamın amacı aynıdır: Tek, kendiliğinden güzele, mutlak olan güzelliğe ulaşmak. Mutlak güzelliğe ulaşan kişi, lmszlyk ve sonsuzlyđa da ulaşmış olur.<sup>145</sup>

---

<sup>141</sup> Platon, a.g.e., s: 55

<sup>142</sup> Platon, a.g.e., s:55-56

<sup>143</sup> Tunalı, a.g.e., s: 35

<sup>144</sup> Platon, a.g.e., s: 56

<sup>145</sup> Tunalı, a.g.e., s: 35

#### 1.2.1.2.2.2. ŞÖLEN DİYALOĞ'UNDA GEÇEN GÜZELLİK AŞAMALARININ DEĞERLENDİRMESİ

- I. Bu diyalogta, aşamalar arasında geçiş yapılırken bir önceki aşama yadsınmıştır ve bir sonraki aşamanın ortaya çıkabilmesi için bir önceki aşama yaşanmış, tüketilmiş, artık yeterli görülmemiş ve küçük görülmüştür.
- II. Mutlak güzellik aşaması tümel, tüm güzellikleri kuşatan bir aşamadır.
- III. Aşamalar arasındaki yadsıyıcı tavır, ileriye doğru alanlara geçişi sağlayıp, geriye doğru dönüş yollarını kapatmıştır.
- IV. Bu diyalogtaki güzellik aşamaları merdiven veya piramit modeli şeklindedir.<sup>146</sup>

#### 1.2.1.2.2.3. ŞÖLEN DİYALOĞ'UNDAN ÇIKARILACAK SONUÇLAR

Bu diyalog Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarından biridir. Eserde güzelin kaynağını, özünü araştırır. Ve güzellik sadece tek tek varlıklarda meydana gelen fiziksel özelliklerde değil, fikirde, fiilde, varlıkla arasında olan ahenkte, varlığın var olmasını sağlayan somutlaşmış var eden bir ilke olarak ortaya çıkmıştır.

Varlıktaki iyinin kaynağı, özü, varlığın ta kendisidir. Güzel burada hiçbir mantık kuralının açıklayamadığı gerçek varlıktır. Güzel bir estetik değer olarak değil de bir cevher, bir töz, bir öz durumundadır. Bu mutlak güzellik, tüm varlıkları belirlemesine karşılık bütün varlıklar bu mutlak güzelliğe karşı varoluşsal bir muhabbet içindedirler.

Platon'un diyalogunda yaşamın içine doğru bir olgunlaşma vardır. Zaten olgunluk çağı eseri olan bu diyalogta güzellik estetik bir kavram değil ontolojik tümel bir varlık niteliği taşımaktadır.

Salt güzellik var eden ilke ise, Eros'ta salt güzelliğe yöneldiğine göre, salt güzellik bütün zaman ve mekândan müstağni ve varlığın özü ise, bu durumda varlığın özüne varan kimse gerçek varlığa da, o varlığın hakikatine de erişmiş olacaktır. Bu hakikat

---

<sup>146</sup> Taşdelen, a.g.m., s: 399-400

lojik değil, ontolojik bir hakikat, varlığın gizlilikten kurtulması demektir. Eros'un kendini yönetmesine izin veren kişi, bilge kişi, temel olan öz güzelliğine ulaşabilir.<sup>147</sup>

Güzel ile çirkin birbirinin tersidir ve iki ayrı şeydir. İki oldukları için de her biri tekdir ve kendi başlarına birer bütündürler. Ona her yerde başka varlıklara ve işlere, biri diğerinin yerine karışmış gibi göründükleri için bunların her birinin değişik durumları vardır. Platon bu görüşe göre şu ayrımı yaparak devam ediyor:

Bir tarafa gösteri heveslilerini, sanat meraklılarını, iş adamlarını koyup diğer tarafa da filozof adını taşımaya değer olanları koyuyor. Ve şu sonuca varıyor. Tiyatro ve koro sevdalıları güzel seslere, eserlere, renklere, şekillere kısaca güzelin ortaya çıktığı her şeye hayrandırlar. Ama düşünceleri güzelin kendini görmeye yeterli değildir. Ancak güzelin kendine ulaşan, onu olduğu gibi görebilen çok azdır, değil mi?<sup>148</sup>

Platon'a göre, burada bahsi geçen bilge kişi filozoftur. Tam bu safhada Eros şeylerin özüne götürenin, varlığın hakikatini kavrayan kimsenin hiç şüphe duymadan filozof olduğu gerçeğine ulaşır.<sup>149</sup>

### **1.2.1.2.3. III. SÜREÇ: PLATON'DA GÜZEL'İN MATEMATİKSEL OLARAK BELİRLENMESİ**

Platon, güzeli matematiksel olarak belirlemeye çalışan en önde gelen fikir adamlarındandır. Bu fikre sahip olması onun yaşlılık dönemine denk gelmektedir. Bu dönemde, ilk başlarda idea'lar öğretisi varlık bilimi tarafından matematiksel bir bilim şeklini alarak değişmeye başlamış ve matematiksel bakış açısıyla da kalmıştır. Tabii ki bu değişim onun güzellik anlayışında da aynı şekilde değişikliğe neden olmuştur. Bu dönemde Platon, "Elea" okulu ve Pythagorasçılığın\*\*\* etkisindedir.<sup>150</sup>

İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki, Platon bu dönemden önceki felsefi dönemlerinde güzellik anlayışı için belli diyaloglar tahsis ederek yazmıştı ancak bu dönemde edindiği matematiksel güzellik anlayışını anlatırken, belli bir diyalogta kalmamış ve

---

<sup>147</sup>Tunalı, a.g.e., s: 36

<sup>148</sup> Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s: 185- 186

<sup>149</sup> Tunalı, a.g.e., s: 37

\*\*\* Tezimizde "Elea"okulu ve Pythagorasçılık, sadece Platon'un felsefi görüşlerinde güzellik anlayışının geçirdiği süreçleri anlatmak amacıyla kullanılmıştır. Bu tezde bu felsefi görüşlerle ilgili herhangi bir çalışma yapılmayacaktır.

<sup>150</sup> Tunalı, a.g.e., s: 58

düşüncelerini yaşlılık dönemine ait muhtelif diyaloglarında da karışık olarak ifade etmiştir.

Platon, yaşlılık döneminin Pythagorasçılığın etkisinde olduğu zamanlarında, evreni ve evrenin içindeki varlıkları, bir ahenk, düzen ve oran çerçevesinde düşünmeye başlamıştır. Artık Platon'un idea'lar evreni matematik evrenine dönüşmüştür. Bu konunun daha iyi işlenmesi açısından ünlü felsefe düşünürü Platon'un bu dönemde yazmış olduğu Philebos ve Timaios diyalogundaki haz ve güzellik anlayışındaki matematiksel bakış açıları incelenecektir.

### 1.2.1.2.3.1. PHİLEBOS DİYALOĞU

Platon bu diyalogta “hazz”ı açıklamaya çalışırken, “hazz”ın uyumdan yola çıktığını ve uyum bozulduğu zamanda acının ortaya çıkacağını söylemektedir.<sup>151</sup> Bu durumda sahip olunan duygu uyum, ahenk, düzen barındırıyorsa haz meydana gelir. Düzenli, uyumlu, ahenkli olmayan duygularsa acıyı meydana getirir. Yine aynı eserin devam eden diyalogunda ise Platon dış görünüş güzelliği denilince büyük insan kitlelerinin bu konuda düşündüğü şeylerden değil, canlı varlıkların ya da resimlerin görünüşlerinin güzelliğinden bahsetmemektedir. Görünüş güzelliği dediği zaman, çember şeklinde ve ya düz olan ve bu doğrultuda da gönye, cetvel ve pergel ile çizilen şekilleri, küpleri kastetmektedir. Çünkü ona göre, çizilen bu şekiller bir yönden değil her yönden ve kendi temel yapıları gereğince her zaman güzeldirler.<sup>152</sup>

Platon'un bu dönemde özellikle Philebos diyalogunda ifade ettiği düşünceleri tamamen Pythagorasçılığın etkisindedir ve geçmiş dönemlerde sarf etmiş olduğu söz ve düşüncelerden uzaktır. Dış görünüş güzelliğini tanımlarken, artık idea'lardan veya idea'lardan pay alma durumlarından bahsetmiyor aksine dış görünüş güzelliğini matematiksel ifadelerle tanımlıyor.

Platon için artık güzel, sadece geometrik şekiller ve görünüşlerdir. Onların içerikleri onun için bu dönemde önem taşımamaktadır. Dış görünüş güzelliği, rakam ve sayıların oran- orantısından oluşmakta, matematiksel ve geometrik bir güzelliği ifade

<sup>151</sup> Platon, *Philebos*, Say yayınları, İstanbul, 2013, s: 62-63

<sup>152</sup> Platon, *Philebos*, s: 93-94

etmektedir. Böyle bir güzellik anlayışı uyum ve düzen ifade etmektedir. Buna Platon tarafından “harmoni” denilmiştir.<sup>153</sup>

Philebos diyalogunun devamında düz yüzeyler ve çemberler diğerk objelerde olduğu gibi birine veya diğerkine göre ya da başka şeye göre, göreli güzel değil; her zaman var olan kendi başlarına güzeldirler. Ve bu formel elemanlar olan çemberler ve düz yüzeyler kendilerine has bir haz duygusunu hissettirirler.<sup>154</sup>

Bu durumda Platon felsefesi için çok önemli bir tespit ortaya çıkmaktadır. Matematiksel ve geometrik Őekillerin, cisimlerin güzelliği, uzay ve zamandan bağımsızdır. Uzay ve zamanın üstündedir, aşkındır. Platon geometrik Şekiller ve yüzeyler içinde kendi başına güzel ibaresini kullanıp onları bir cevher olarak düşünüyor ancak cevher ibaresini ifade ederken idea sözcüğünü kullanmıyor âdeta kullanmamak için büyük çaba sarf ediyor.

Platon için Şekil güzelliği, bir objeyi güzel yapan prensip olduğu için obje güzelliği ile aynı Şey olarak düşünülmemelidir. Onlar aşkın, üstün karakterli, obje üstü cevherlerdir. Bu bağlamda Şekil güzelliği kendiliğinden güzel olmaktadır.

Philebos diyalogunda geçen kendiliğinden güzel, Şimdiye kadar ki dönemlerde anlatılan idealar olarak ta, Şekil ve Şeklin içeriği arasındaki ilişkinin pay alma durumu olarak ta anlaşılmamaktadır. Güzellik, bir oran ve orantı olarak anlaşılmaktadır. Nasıl ki evrende bir düzen varsa ve bunun kaynağını da sayılar arası orantı ve sayılar oluşturuyorsa, doğadaki objeler ve sanat eserlerinde de bu Şekilde bir düzen ve oran bulunması gerekli olmaktadır.<sup>155</sup>

Platon, Philebos diyalogunun sonuna doğru güzellik ve erdemin her yerde ve her zaman doğru orantı ve uygun bir orana sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>156</sup>

Güzellik artık sadece orantıdır ve güzelliği belirleyen Şeyler doğru orantı, orantı ve simetridir. Bu dönemde Platon idealar kuramından tamamen uzaklaşmıştır.<sup>157</sup>

---

<sup>153</sup> Tunalı, a.g.e., s: 60

<sup>154</sup> Platon, *Philebos*, s: 94

<sup>155</sup> Tunalı, a.g.e., s: 61

<sup>156</sup> Platon, *Philebos*, s: 112

<sup>157</sup> Tunalı, a.g.e., s: 61

### 1.2.1.2.3.2. TĪMAĪOS DĪYALOĖU

Bu diyalogta Platon, Pythagorasçılığın etkisini zirveye taşımıştır. Bu dönemde evren ve evrende bulunan varlıklar bir düzen, bir ahenk, bir orantı ile anlatılır. İdealar evreni matematik evren haline dönüşmüştür. Öğreti artık tamamen evren bilimsel bir kimliğe bürünmüştür. Platon, Timaios diyalogunda kendine ait bir evren bilimi oluşturur.

Platon'un evren biliminde, öncelikle düzensiz bir şekilde bulunan ateş, su, toprak ve hava bulunmaktadır. Sonra Tanrı, bir mühendis, bir mimar gibi bu şekli dahi olmayan düzensiz öğelerden bir düzen hatta düzenli bir dünya oluşturur. Böylece Tanrı sadece düzen fikriyle, düşünülen bir evren yaratmıştır. Bu evrenin tabi ki de kavranabilir, gözle görülebilir olması gerekmektedir.<sup>158</sup>

Platon, Sokrates ile Timaios'un arasındaki diyalogunun bir bölümünde Timaios, gözle görülebilecek şekilde yaratılmış şeylerden, hiçbir zaman zekâsı olan bir bütünden daha güzel olan zekâsı olmayan bir bütün meydana gelemez der. Hiçbir varlıkta ruh olmazsa zekâda olmaz diyerek diyaloga devam eder. Tanrı, daha sonra zekâyı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene de esas bakımından mümkün olduğunca iyi bir yapıt getirerek biçim verdi. İşte bu durumda bir ruhu, bir zekâsı olan evrenin yani bu canlı varlığın, Tanrı'nın dünya işlerinde kendini gösteren iyilik ve bilgeliğiyle yaratıldığını söylemek gerekir.<sup>159</sup>

Evrenin yaratıcısı olan Tanrı, gözle görülebilir evren yapmak için dört öğeyi kullanmak istemiştir. Tanrı, evrenin görülebilir olması için önce ateşi ve toprağı kullanır, sonra bunları birbirine bağlamak için de su ve havayı kullanır. Lâkin bu dört öge öyle gelişigüzel değil belli bir orantıyla bir araya getirilmiştir.

Tanrı, toprakla ateşin arasına hava ile suyu koymuştur ve bunları birbirleriyle mümkün olabildiğince aynı oranda birleştirmiştir. Gözle görülür bir gök elde etmek için, ateşe oranla hava ne ise, havaya oranla su aynı olmuş, havaya oranla su ne ise, suya oranla toprak aynı olmuştur. Sonuç olarak evrenin gövdesi bu dört öge ve bunların arasındaki uyumlu orantıdan oluşmuştur. Evren dostluğu bu uyumdan ve orantıdan pay almış ve

---

<sup>158</sup> Tunalı, a.g.e., s: 62

<sup>159</sup> Platon, *Timaios*, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s: 39- 40



tam bir bütünlüğe ulaştıktan sonra kendisini oluşturan güçten başka hiçbir güçle bölünemez olmuştur.<sup>160</sup>

Timaios diyalogunun bu bölümünden anlaşılıyor ki, evren, bahsi geçen bu dört ögenin orantılı olarak birleşmesiyle oluşmuştur. Bu cümleyi formülleştirecek olursak,

“ateş : hava = hava : su = su : toprak”

Şeklinde ifade edebiliriz. O halde, böyle bir orantıyla meydana getirilmiş olan evren düzenli, ahenkli, uyumlu, mümkün evrenlerin en güzeli olacaktır.<sup>161</sup> Timaios diyalogunda Platon, Tanrı için, tanrı bunun için bunları hesaplayarak bütün bütünlerle bu tek, biricik, eşsiz, kusuru olmayan, ihtiyarlıkla hastalığın uğramadığı bütünü kurdu.<sup>162</sup>

Timaios diyalogundan anlaşıldığına göre; varlık, bir orantı, bir uyum, bir düzen, bir harmoni içinde bir bütün olarak kavranırsa, bu bütünde bulunan her bir obje de aynı şekilde orantılı, uyumlu, düzenli olarak kavranır. Bu şartlar altında güzel, bir orantıdan başka bir şey olmamalıdır.<sup>163</sup>

İyi olan her şey güzeldir, güzel de hiçbir zaman uygun nispetten yoksun ve ya orantısız değildir. O zaman esas olarak şunu düşünmek gerekir: Canlı bir varlık güzel olabilmek için tam orantılı olmalıdır. Ancak biz orantıları çok küçük şeylerde hissedip, algılayıp, en mühim, en büyük şeylerde farkına bile varmıyoruz. Güçlü ve çok ferasetli bir ruhun güçsüz ve zayıf bir bedende bulunduğunu düşündüğümüzde ve ya bunun tam tersi olan bir durumu düşündüğümüzde bu canlı varlığın bir bütün olarak güzel olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü orantısızlık vardır ve orantı her şeyin önündedir. Orantıyı gören kişiler için, orantının olması gördüğü ve ya görebildiği şeylerin en hoş, en güzel olanıdır. Meselâ, bir vücutta bacaklar çok kısa ve ya başka organlar uyumsuz, orantısız olursa, bu vücut çirkin görünür, diğer taraftan eğer organ başka organlarla ortak bir eylem gerçekleştiriyorsa, vücut yorulur ve yaptığı eylemleri düzensizleşir.<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> Platon, *Timaios*, s: 41

<sup>161</sup> Tunalı, a.g.e., s: 62

<sup>162</sup> Platon, *Timaios*, s: 42

<sup>163</sup> Tunalı, a.g.e., s: 63

<sup>164</sup> Platon, *Timaios*, s: 109 - 110

Sonuç olarak, Platon'un Pythagorasçılığın etkisi altında geçirdiği bu düşünsel dönemde güzellik, orantı, doğru orantı, simetri, düzen ve uyumdur. Ve bu düşünce şekli de Platon'un güzellik anlayışında vardığı en son nokta olarak gözükmemektedir.



## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. PLOTİNOS'TA ESTETİK VE GÜZELLİK

#### 2.1. PLOTİNOS'UN HAYATI VE ESERLERİ

Plotinos'un hayatı ile ilgili temel bilgileri öğrencisi ve eserlerinin yayıncısı olan Porfirios'tan öğrenmekteyiz.<sup>165</sup>

Porfirios'un verdiği bilgiye göre büyük düşünür Plotinos bir bedende yaşamını sürdürmekten utanıyor gibiydi. Bu yüzden nerde ve ne zaman doğduğu, atalarına ait bilgi yoktur.<sup>166</sup> Ve ailesi hakkında fazla konuşmadığı ve bu konuyu çok önemsemeyip reddettiği için pek bir şey bilinmemektedir.<sup>167</sup>

Doğum yeri belli değildir. Ancak sonraki yazarlara göre, örneğin Eunapius tarafından Likon, Suidas tarafından Yukarı Mısır'da Lycopolis (Asyut) olarak belirtilmiştir. Yine de yaklaşık olarak M.S. 203 veya M.S. 204 senesinde Mısır'da doğmuştur.<sup>168</sup>

Plotinos, sekiz yaşına kadar gramer okuluna gitmiştir.<sup>169</sup> Yirmi sekiz yaşındayken felsefeye ilgi duymuştur. Dönemin en ünlü ve meşhur hocalarından ders almak için İskenderiye'ye gitmiştir. Buradaki hocalardan aldığı derslerin hiç biri onu tatmin etmemiştir. Bunun üzerine bir arkadaşının önerisi üzerine filozof Ammonius Saccas'ın derslerine katılmıştır. Saccas'tan sonraki 11 sene boyunca M.S. 242 senesine kadar ders almıştır.<sup>170</sup> Daha sonra İran ve Hint felsefelerini ilk ağızdan öğrenmek için Doğu'ya gitmeyi planlamış,<sup>171</sup> bu yüzden de Roma İmparatoru III. Gordianus'un İranlılara karşı yaptığı bir sefere katılmak için İskenderiye'den ayrılmıştır. Ancak Gordianus Mezopotamya'da bulunduğu esnada öldürülünce Plotinos'ta Antakya'ya

---

<sup>165</sup> Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 – Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s: 45

<sup>166</sup> Plotinus, *Dokuzluklar I*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Aktüel Yayınları, İstanbul, 2006, s: 105

<sup>167</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s: 117

<sup>168</sup> Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi, Helenistik Felsefe*, Cilt 1, Bölüm 2b, İdea Yayınları, İstanbul, 1990, s: 119

<sup>169</sup> Plotinus, a.g.e., s: 108

<sup>170</sup> Arslan, a.g.e., s: 45- 46

<sup>171</sup> Plotinos, *Enneadlar*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2008, s: 5

gitmiştir. Daha sonra M.S. 244-249 yılları arasındaki Hükümdarlık Döneminde Antakya'dan Roma'ya gitmek zorunda kalmıştır.<sup>172</sup>

Plotinos, kırk yaşından sonra hayatının geri kalan kısmını Roma'da kurduğu okulda verdiği derslerle geçirir. Okuldaki derslerden ücret almamaktadır ve okul herkese açıktır. Bu derslere her tür sınıftan, Roma dünyasında her yerden insanlar katılmaktaydı. M.S. 270 senesindeki ölümüne kadar İmparator Gallienus ve İmparatoriçe Salonina, pek çok ünlü sanatçı ve bilginlerde Plotinos'un öğrencileri arasında bulunmaktaydı.<sup>173</sup>

Öğrencisi olan Porfirios Melankoli hastalığına tutulduğu için hocası Plotinos'un tavsiyesi üzerine iyileşmek için gittiği Sicilya'da iken, Plotinos M.S. 269 veya M.S.270 senesinde bedensel sağlığı iyi olmadığı için Campagna'da bir kır evinde kimine göre cüzzamdan kimine göre de difteriden dolayı yaşama veda etti.<sup>174</sup>

Plotinos'un eserleri ders anlatırken yaptığı tartışmaları ve ders esnasında yaptığı diyaloglardan izler taşır. Tartışmaların temelinde öğrencilerin felsefi temelli ve daha önceki dönem felsefi düşünürlerin görüşlerinin okunması veya Plotinos tarafından bu eserlerin şerh edildikten sonra değerlendirilmesi bulunmaktadır.<sup>175</sup>

Plotinos dağınık bir yazardır. Yazdığı şeyleri gözden geçirme alışkanlığı olmayan biridir çünkü sadece düşünceler ve fikirler üzerine odaklandığı için sistemli bir yazıya geçirme durumu olmamıştır. Bundan dolayı da eserlerinde karamsar, kaotik, kapalı cümleler hâkimdir. Plotinos senelerce uzun olan yazılarını basit olarak birden çok kitap ve bölüme ayırıp onları ayrı ayrı yerlere koymuş, Porfirios'ta buna bağlı olarak kitapları tedvin ederken suni bir yöntem kullanmıştır.<sup>176</sup>

Plotinos bütün hayatı boyunca 54 parça yazı yazmıştır ve bu yazılar onun vefatından sonra Porfirios tarafından her biri dokuz bölüm halinde altı kitaptan oluşan bir külliyat haline getirilmiştir. Bu sebepten bu eserlere "Dokuzluklar" anlamına gelen "*Enneadlar*" denilmiştir. Plotinos bu parçaların 21 tanesini 255-263 senelerinde, 25

---

<sup>172</sup> Arslan, a.g.e., s: 46

<sup>173</sup> Plotinos, *Enneadlar*, s: 5

<sup>174</sup> Copleston, a.g.e., s: 121

<sup>175</sup> Arslan, a.g.e., s: 49

<sup>176</sup> Arslan, a.g.e., s: 50

tanmesini 263-268 seneleri arasında, son 6 parçasını da 268- 270 seneleri arasında kaleme almıştır. Diğer 2 bölüm hakkında bir bilgi yoktur.

Porfirios, kitapları yazım tarihine göre kronolojik olarak sıralamış ve kolay okunacağını düşündüğü için bölümleri dokuzar kısım olarak ayarlamıştır. Her bir dokuzluk bir konuya özgü değildir.<sup>177</sup>

Plotinos'un Enneadlarının IV.,V.ve VI. Kitapları Süryaniceye kısaltılarak tercüme edilmiş ve "Aristo İlahiyatı" adıyla okunmuş, ve eser "*Aristoteles Thélogie*" si olarak adlandırılmıştır.<sup>178</sup> Arapça'da "*Kitab'ül-Esolocya*"<sup>179</sup> olarak geçen kitap birçok Müslüman fikir adamı tarafından Aristoteles'in zannedilerek okutulmuştur.<sup>180</sup>

Porfirios, hocasının vefat ettiği dönemde bazı kitap başlıkları daha yazılmadığı için, tedbir olarak her kitabın ilk kelimesini başlıklara koymuştur.<sup>181</sup> Plotinos'un parçaları yazdığı tarih ve olaylar göz önüne alınarak eserler aşağıdaki gibi sıralanmıştır.

## I.DÖNEM: GENÇLİK DÖNEMİ KİTAPLARI

1. **Güzel Üzerine** (I, 6); ilk cümle başı: "Güzel özellikle görmede bulunur...)"
2. **Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine** (IV, 7); ilk cümle başı: "her birimiz ölümsüz müyüz?"
3. **Kader Üzerine** (III, 1); ilk cümle başı: "Bütün olaylar..."
4. **Ruhun Özü Üzerine** (IV,2); ilk cümle başı: "Ruhun özü ..."
5. **Zekâ, İdeler ve Varlık Üzerine** (V,9); ilk cümle başı: "Bütün insanlar, başlangıçtan beri ...)

---

<sup>177</sup> Altuner, Şerife Hanım, *Plotinus'ta Bazı Din Felsefesi Problemleri*, Süleyman Demirel Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Isparta, 2006, s: 4- 5

<sup>178</sup> Goichon, A.M., *İbni Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993, s: 20

<sup>179</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997, s. 60

<sup>180</sup> Altuner, a.g.t., s: 5

<sup>181</sup> Plotinus, a.g.e., s:110

6. **Ruhun Bedene İniş Üzerine** (IV, 8); ilk cümle başı: “Genellikle uyurken..”
7. **İlken Sonra Olan İlken Nasıl Türer: Bir Üzerine** (V,4); ilk cümle başı: “İlken sonra herhangi bir şey varsa ...”
8. **Bütün Ruhlar Tek Bir Ruh Oluşturur mu?** (V,1); ilk cümle başı: “Tıpkı ruh gibi ...”
9. **İyi ya da Bir Üzerine** (VI, 9); ilk cümle başı: “Bütün varlıklar ...”
10. **İlk Üç Hipostaz Üzerine** (V, 1); ilk cümle başı: “Ruhların...neden kaynaklanır?”
11. **İlken Sonraki Realitelerin Türemesi ve Düzeni Üzerine** (V,2); ilk cümle başı: “Bir her şeyin...”
12. **İki Madde Üzerine** (II, 4); ilk cümle başı: “Madde dediğimiz şey...”
13. **Çeşitli Düşünceler** (III, 9); ilk cümle başı: “Zekâ diyor, ideleri kendinden görür ...”
14. **Döngüsel Hareket Üzerine** (II, 2); ilk cümle başı: “Niçin döngüsel hareket...”
15. **Bizi Paydaşğa Kabul Eden Şeytan Üzerine** (III,4); ilk cümle başı: “Bazı durumlarda hipostazlar...”
16. **Akla Uygun İntihar Üzerine** (I,9); ilk cümle başı: “Çekip gitmemesi için ruhu bedenden çıkartmayacaksın ...”
17. **Nitelik Üzerine** (II,6); ilk cümle başı: “ Varlık ve töz ...”
18. **Bireysel Nesnelere İdeaları Var mıdır?** (V,7); ilk cümle başı: “Bireysel nesnelere için ...”

**19. Erdemler Üzerine (I,2);** ilk cümlenin başı: “Bu dünyada kötülükler...”

**20. Diyalektik Üzerine (I,3);** ilk cümlenin başı: “Sanat ya da yöntem nedir?..”

**21. Ruhun, Bölünmez Öz ve Bölünebilir Öz Arasında Aracı Olduğunu Hangi Anlamda Söylüyoruz? (IV, 1);** ilk cümlenin başı: “Düşünülür dünyada...”

Porfirios, Plotinos’la tanıştığıında yukarıda adı zikredilen kitaplar hali hazırda yazılmıştı ve Plotinos o zaman elli dokuz yaşındaydı. Devam eden altı yıl boyunca Amélius ve Porfirios’un derslerde sorduğu sorular ve ricaları üzerine Plotinos aşağıdaki yirmi dört kitabı daha yazmıştır.

## **II. DÖNEM : OLGUNLUK DÖNEMİ KİTAPLARI**

**22. Her Yerde Bütünüyle Var olan Varlık (VI, 4);** ilk cümlenin başı: “Ruh her yerde midir?”

**23. Bir Tek ve Aynı Varlıktır (VI, 5);** ilk cümlenin başı: “ Bir tek ve aynı varlık her yerde...”

**24. Varlığın Ötesinde Olan Şey Düşünmez ya da İlk Sıradaki Düşünen Varlık Hangisidir? İkinci Sıradaki Düşünen Varlık Hangisidir? (V, 6);** ilk cümlenin başı: “Başka bir şeyi düşünen, düşünen bir varlık vardır...”

**25. Güç Halinde ve Fiil Halinde Terimlerinin Anlamı Nedir? (II, 5);** ilk cümlenin başı: “Güç halinde dediğimiz şey vardır...”

**26. Cisimsizlerin Etkilenmezliği Üzerine (III, 6);** ilk cümlenin başı: “Duyulmamanın edilmeler olmadığını söylerken...”

**27. Ruh Üzerine I (IV, 3);** ilk cümlenin başı: “Ruha ilişkin bütün güçlükler...”

**28. Ruh Üzerine II (IV, 4);** ilk cümlenin başı: “Ne diyecektir?”

- 29. Ruh Üzerine III ya da Vizyon Nasıl Gerçekleşir?** (IV, 5); ilk cümle başı: "... koyduğumuzdan"
- 30. Temaşa Üzerine** (III; 8); ilk cümle başı: "Şakayla önce..."
- 31. Düşünülür Güzellik Üzerine** (V, 8); ilk cümle başı: "... dediğimiz için"
- 32. Düşünülürler Zekânın Dışında Değildir, Zekâ ve İyi Üzerine** (V, 5); ilk cümle başı: "Zekâ, gerçek zekâ..."
- 33. Gnostiklere Cevap** (II, 9); ilk cümle başı: "Bize ... görüldüğünden"
- 34. Sayılar Üzerine** (II, 6); ilk cümle başı: "Çokluk ... mudur?"
- 35. Uzak Nesnelere Neden Küçük Görünürler?** (II, 8); ilk cümle başı: "Uzakta gördüğümüz mudur?"
- 36. Mutluluk Zamanla Artar mı?** (I, 5); ilk cümle başı: "Mutlu olmak ..."
- 37. Toplam Karışım Üzerine** (II, 7); ilk cümle başı: "Toplam (karışım) dediğimiz şeye gelince ..."
- 38. İdeaların Çokluğu Oluşa Hangi Tarzda Katılır? İyi Üzerine** (VI, 7); ilk cümle başı: "Oluşa gönderen Tanrı ..."
- 39. İstemli Olan Şey Üzerine** (VI, 8); ilk cümle başı: "Tanrılar konusunda mıdır?"
- 40. Dünya Üzerine** (II, 1); ilk cümle başı: "Her zaman dünyayı konuşarak ..."
- 41. Duyulmama ve Hafıza Üzerine** (IV, 6); ilk cümle başı: "Duyulmamalar, izler değildir."



**42. Varlığın Cinsleri Üzerine I** (VI, 1); ilk cümlenin başı: “Varlıklara gelince; onlardan kaç tane vardır ve onlar nelerdir? ...”

**43. Varlığın Cinsleri Üzerine II** (VI, 2); ilk cümlenin başı: “Varlık dediğimiz şey konusunda ...”

**44. Varlığın Cinsleri Üzerine III** (VI, 3); ilk cümlenin başı: “Töze gelince; şöyle görünüyor mu? ...”

**45. Ezelilik Üzerine ve Zaman Üzerine** (III, 7); ilk cümlenin başı: “Ezelilik ve zaman...”

Yukarıda ismi zikredilen son yirmi dört kitap, Porfirios’un Plotinos’un yanında bulunduğu altı yıl içerisinde yazılmıştır.

Porfirios Sicilya’da inzivadayken Plotinos tarafından kendisine gönderilen beş kitapta aşağıda zikredilmiştir.

### **III. DÖNEM: YORGUNLUK DÖNEMİ KİTAPLARI**

**46. Mutluluk Üzerine** (I, 4); ilk cümlenin başı: “İyi yaşamak ve mutlu olmak ...”

**47. İnyet Üzerine I** (III, 2); ilk cümlenin başı: “Bir taraftan spontane olarak ...”

**48. İnyet Üzerine II** (III, 3); ilk cümlenin başı: “Bu noktalarda neye benziyor?”

**49. Bilme Yetisine Sahip Hipostazlar Üzerine ve Bu Hipostazların Ötesinde Olan Şey Üzerine** (V, 3); ilk cümlenin başı: “Kendini düşünen varlığın çeşitli olması gerekir mi?”

**50. Aşk Üzerine** (III, 5); ilk cümlenin başı: “Aşka gelince, o, bir Tanrı mıdır?”

Aşağıda adı zikredilecek olan kitaplar Claudius'un imparatorluğunun ikinci yılında Porfirios'a gönderilmiştir.

**51. Kötülükler Neden İbaredir?** (I, 8); ilk cümlenin başı: “Kötülüklerin nereden geldiğini araştıranlar ...”

**52. Yıldızlar Hareket Ederler mi?** (II, 3); ilk cümlenin başı: “Yıldızların hareketi...”

**53. Canlı Varlık Nedir? İnsan Nedir?** (I, 1); ilk cümlenin başı: “Hazlar ve acılar..”

**54. İlk İyi Üzerine ya da Mutluluk Üzerine** (I, 7); ilk cümlenin başı: “...bir fark vardır denebilir mi?”<sup>182</sup>

Plotinos'un Enneadlar'ının tam olarak anlaşılabilmesi için onun yazdığı bütün kitaplarının okunması ve aynı zamanda Plotinos'un öğretisinin bir alt yapısının olması gerekmektedir.

## 2.2. PLOTİNOS'TA AHLÂK

Plotinos'a göre insanlar kabiliyetleri doğrultusunda üçe ayrılır: Birincisi, duyu tecrübesinde kalıp akıl tecrübesine geçemeyen insanlardır. İkincisi, bayağı objelerin biraz daha üstüne erişebilen insanlardır. Bu insanların sabit noktaları olmadığı için bu insanlar erdemli ifadeler ve sözler kullanmalarına rağmen dünya objeleri arasına yeniden düşerler. Üçüncüsü ise, kuvvetlerinin ve güçlerinin büyüklüğü ile Tanrısallığa ulaşmış olanlardır.<sup>183</sup>

Gerçekte insan ruhları, ilk önce Tanrı bilgisi ve bilincine sahip göksel ruhlar iken, sonra egoist fertler olmaya karar verenleri Tanrısız yaşamdan ayrılırlar ve Tanrı katından dünya katına düşerler.<sup>184</sup> Plotinos'a göre ruh özgür bir tabiata sahiptir, bu

<sup>182</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 110-111-112-113-114-115

<sup>183</sup> Salıya, Derya Aybakan, *Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme*, Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı: 26, Bahar 2016,s: 152

<sup>184</sup> Weber, a.g.e., s: 117

sebeple maddeye yönelip cisimleşebileceği gibi, akla yönelip entelektüel bir yaşamda sürdürebilir. Ama Plotinos'un temel gayesi, ruhun arınarak Tanrısallık mertebesine ulaşip, Tanrısal varlık gibi olmasıdır.<sup>185</sup>

“Tanrı erdem sahibi midir” sorusunu cevap bulabilmek için Plotinos çok farklı, metaforik bir açıklama yaparak bu konudaki karışıklıkları ortadan kaldırmaya çalışır. Duyu organlarıyla algılanan bir ev mimarın aklından, düşüncesinden geçirdiğine benzese bile onunla birebir aynı değildir. Gözle görüp, elle tutabildiğimiz evde bir düzen bir oran vardır. Hâlbuki düşüncedeki evde ne oran, ne simetri ne de oran yoktur. Yine aynı şekilde dünyadaki erdemi meydana getiren oran ve düzen düşünülür dünyadan alınır ancak düşünülür dünyadaki şeyler bu düzen ve orana ihtiyaç duymazlar.<sup>186</sup> Tanrı'dan da sadece düşünce vasıtasıyla bahsedebiliyorsak, onun da erdem veya erdemlere ihtiyaç duyması olası değildir. Sonuç olarak erdemin Tanrı'ya bir faydası yoktur.<sup>187</sup>

Plotinos erdemlerin insan yaşamı için mühim ve gerekli olduğunu vurgular, onun için filozof dünyadan uzaklaşıp Tanrısallığa yaklaşan kişidir. Filozof etik ve entelektüel açıdan beşeri dünyadan uzak veya mesafeli olmalı, Mutlak olan Bir'e doğru kademe kademe manevi seyahatini gerçekleştirip, anlamlı düşünme ve keşfetmede zirve noktada olmalıdır.

Plotinos, filozofta arınma olunca Tanrısallığa ulaşılacağını söyler. Plotinos için maddi ve manevi hayatı birleştirerek Tanrı ile olan bütünleşme için gerekli olan arınma etik yani ahlaki yönden bir gerekliliktir.<sup>188</sup>

### 2.3. PLOTİNOS'TA METAFİZİK

Plotinos mistik bir felsefeye sahiptir. Plotinos düşüncesinin de ötesinde bir gaye taşıyarak, Tanrı'yı düşüncesinin ve varlığın yukarısına koyarak Tanrı'ya varmak için mistik tecrübeden geçmek gerektiğini belirtmektedir. Plotinos'un bu düşüncesine göre bir felsefi düşünür ancak bütün bedeni isteklerinden kurtulup takvalı, züht hayatı

---

<sup>185</sup> Weber, a.g.e., s: 118

<sup>186</sup> Plotinus, *Dokuzluklar I*, s: 167

<sup>187</sup> Salıya, a.g.m., s: 153

<sup>188</sup> Salıya, a.g.m., s: 153

yaşadığı zaman düşüncenin ötesine geçer ve Tanrı'yla yoğun bir bütünleşme gerçekleştirir.<sup>189</sup>

Tanrı tüm varlıkları kapsar, onların kaynağı, mündemiç, evren ya da doğa ile aynıdır. Plotinos'un Tanrısı çoğulcu yapıda değildir buna rağmen tüm zıtlıklar ve farklılıklar ondan kaynaklanır. O "Bir"dir, tektir. Bütün yaratılmış varlıkların ötesindedir. Yani varlıklardan üstündür.<sup>190</sup>

Varlıkları yaratan ilk nedensiz nedendir, tüm âlemin ötesinde anlatılamaz, kavranamaz yani aşkındır. Onun için söylenen güzellik ve iyilik onu tanımlayamaz, sınırlandırır ki biz onun zaten ne olduğunu değil ne olmadığını belirtebiliriz.

Tanrı sınırlanamadığı için, dünya ya da evren Tanrı'dan sonra meydana gelmesine rağmen, yaratma işi bilince ve şuura dayalı olduğundan Tanrı tarafından yaratılmamıştır. Tanrı'nın isteğiyle de oluşmamıştır yani Bir'e irade atfetmemektedir. Evren Tanrı'dan meydana gelmiştir ki, Tanrının sınırsız gücünü ve varlığını göstermektedir. Plotinos, Tanrıyı bitmeyen, tükenmeyen kaynak olarak gördüğü için, Tanrı onun için güneşin hiçbir kayıp olmaksızın yaydığı ışıkların güneşidir.<sup>191</sup>

Plotinos'un metafiziği panteist olduğu için, metafiziği "Bir" ile başlar, akıl, evren ruhu, bireysel ruhlar, tabiat ve madde âlemlerini geçtikten sonra bütün varlığın başı, temeli yani mutlak olan "Bir" de son bulur. "Bir" iyidir bu yüzden de Tanrı'dır.

"Bir"den, Tanrı'dan, iyi'den güneşten ışığın çıkması gibi türeme yoluyla akıl meydana gelir. Akıl "Bir"in ışması gibi bir zorunluluktur. Akıl da bir bilinç ve bir nesne bulunması gerektiğinden bir düalite söz konusu olur. Sonra Akıl da türeme yoluyla ruhu gerçekleştirir.

Ruh, akıl ile tabiat dünyaları arasındadır, evren ruhu ve bireysel ruhlar olarak ikiye ayrılır. Ruh maddeden cisimler âlemini oluşturur. Cisimler âlemi Tanrı'dan uzak oldukları halde, yine de Tanrı'dan izler taşırlar. Evren ruhu ideaları düşünüp kavırken, bireysel ruhlar maddeye yönelip ona şekil veren ruhlardır.<sup>192</sup>

Madde, "Bir"in türemesi sonucu en aşağıdadır. Çünkü türeme aşağılara doğru olmaktadır. Madde kavranabilir değildir, varlığı yoktur, biçime sahip değildir. Dibi

---

<sup>189</sup> Salıya, a.g.m., s: 148

<sup>190</sup> Copleston, a.g.e., s: 121-122

<sup>191</sup> Thilly, Frank, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002, s:224

<sup>192</sup> Tunalı, a.g.e., s: 38

olmayan uçurum gibi karanlıktır. Her cisim bir madde ve biçim, şekilden oluştuğu için madde cisim değildir.

Şimdi bir türeme döngüsü olduğuna göre, Tanrı'dan başlayarak maddeye doğru gelen türeme durumu güneşten uzaklaştıkça ışığın azalması gibidir. Bunun zıddı olarak ta aşağıdan yukarıya doğru da bir türeme şekli daha vardır. Bireysel ruhlardan başlayarak "Bir"e yani Mutlak olan Tanrı'ya gitme amacı taşır. Böyle bir durumun ardından mecburi bir mistisizm doğar ve mistik bir estetik meydana gelir.<sup>193</sup>

Bundan sonraki süreçte Plotinos metafiziğinin güzellik anlayışına etkisi anlatılacaktır.

## 2.4. PLOTİNOS'TA GÜZEL VE GÜZELLİK

Plotinos'a göre estetik, duyuşsal evrenin ardında, aşkın/transental ve ruhanî alanla ilgili olması amacı taşımaktadır. Estetik duyuşsal alandan, ahlâk alanına kadar uzanan geniş bir alanı kapsamaktadır. Estetik deneyim felsefi düşünürün siteminde Bir ve İyi'ye ulaşmak için bir vesile kabul edilmiştir. Mistik deneyime benzer bir tarzda ele alınmak suretiyle farklı bir anlam kazanmıştır.<sup>194</sup>

Plotinos'un varlık hiyerarşisini düşünenecek olursak, bu sıralamanın en üst derecesinde "Bir" (Tanrı), sonra Akıl ve Ruh bulunmaktadır. Akıl ve Ruh sonuç itibariyle Bir'den südür etmişlerdir. Ayrıca Plotinos, maddenin de tek başına bir varlık olmadığını düşünmektedir.<sup>195</sup>

Plotinos, Enneadlar'ında geçen "Güzel Üzerine" adlı başlığının daha ilk cümlesine güzelin varlık alanını tespit etmekle başlamaktadır. Bu durum bize Plotinos'un somut varlıklar alanları olarak araştırmak istediği güzelliği, varlık hiyerarşisi dâhilinde ele almamız gerektiğini göstermektedir.<sup>196</sup>

Güzel, görme ve işitme eyleminin her alanında bulunur. Yalnızca bu alanlarda değil, kelimelerin birbirine katılmasında, melodi ve ritim gibi müzik alanlarında da bulunur. Duyusal anaların haricinde güzel eylemler, güzel işler, güzel haller, güzel bilimler ve

---

<sup>193</sup> Tunalı, a.g.e., s: 39

<sup>194</sup> Taşkent, Ayşe, *Fârâbî, İbn Sînâ Ve İbn Rüşd'de Estetik*, T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2009, s: 28

<sup>195</sup> Sahya, a.g.m., s: 152

<sup>196</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 39

hatta güzel erdemler vardır. Şimdi üzerinde düşünülecek olursa, bunlarında ötesinde, üzerinde olan güzel bir şey var mıdır? İşte bunun araştırılıp incelenmesi gerekir.<sup>197</sup>

Çizilen bu hudutlar dâhilinde güzel, duyma ve görme duyusal alanından itibaren başlayarak, en üst seviyedeki ruhi alanlara kadar çıkmaktadır. Ancak güzel, sadece duyusal alanlarla alakalı değildir, aynı zamanda duyusal alanların üzerinde bulunan nesnelere içinde güzel ifadesini kullanırız, örneğin; güzel huy, güzel eylem, güzel tavır, güzel erdem gibi. Bu durumda şu soru akla gelebilir, bizlerin duyusal nesnelere ifade de kullandığımız güzel ile ruhi, manevi alanlar için kullandığımız güzel aynı şeyleri mi anlatmaktadır.<sup>198</sup>

Bir bakışla yani bir görme duyusuyla bedenleri, cisimleri güzel gösteren, güzel algılayan ve bir duyma duyusuyla işitilen sesleri güzel kılan şey nedir? Ve yine ruh ile alakalı olan şeylerin güzelliği nasıl olur, nereden meydana gelir? Üzerinde düşünülünce bütün bu güzellikler, aynı şey yardımıyla, sebebiyle mi güzeldirler ya da bir nesnedeki, bir bedendeki güzellik, bir başka yerdeki güzellikten daha başka, daha fazla bir güzellik midir? Acaba bütün bu nesnelere, bedendeki güzellik veya diğer başka güzellikler nelerdir?<sup>199</sup>

Plotinos'un yukarıda söyledikleri doğrultusunda, güzel beden, güzel nesne dediğimiz beden ve nesnelere güzel kılan güzellik ile ruhsal yani tinsel varlıkları güzel kılan ile aynı ilke midir? Aynı şekilde diğer taraftan duyulur varlık ve nesnelere güzelliklerinin menşei nedir?<sup>200</sup>

Plotinos, belli şeyler kendi zatlarından, özlerinden ötürü güzel değildir diye açıklar. Örneğin, beden gibi pay alma sebebiyle güzeldirler. Diğer bazı şeyler ise erdemün özü dolayısıyla güzel olması gibi kendi başlarına güzeldirler.<sup>201</sup>

Anlaşıldığı üzere Plotinos daha konunun girişi diyebileceğimiz başlangıç anında güzelliği iki farklı şekilde anlatarak birbirinden ayırmaktadır. Bunlardan biri, kendi zatları yani özleri bakımından güzel olmamakla birlikte çoğunlukla duyulur şeyler

---

<sup>197</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 217

<sup>198</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 40

<sup>199</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 217

<sup>200</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 40

<sup>201</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 217

olup dışarıdan güzel görünen şeylerdir. Bunların bir diğeri ise, kendi zatından, özünden, mahiyetinden güzel olan şeylerdir.<sup>202</sup>

Bu arada şimdiye kadar Plotinos'un açıklanan güzel anlayışı tezimizin önceki bölümlerinde dikkat çekilen Platon'un "güzel" ve "kendiliğinden güzel" ikiliğinin aynısı olduğu ayrıntısı dikkatlerden kaçmamıştır. Gerçekten de, bedenlerin, nesnelere, duyulur şeylerin görece güzelliklerinin olduğu Plotinos tarafından aşağıda değineceğimiz cümlelerle açıkça ortaya konulmaktadır.

Çünkü açıkça belirtilirse aynı bedenler, aynı nesnelere bazen güzel görünmüyorlar, bazen güzel görünüyorlar. O halde beden olma durumu güzel olma durumundan ayrı edilmelidir.<sup>203</sup>

Güzel ile beden arasında temelde içerik olarak bir ilinti yoktur yani güzel bir beden özü gereği güzel değildir. Onu güzel gösteren bir ilke bir kural varsa o nedir işte onun cevabını bulmak gerekmektedir.<sup>204</sup>

Araştırılacak olan ilk şey, güzel görünen bedenlere, nesnelere katılan şey nedir?<sup>205</sup> Plotinos, bu soruyu sorduktan sonra duyulur nesnelere araştırılıp incelenmesine geçer. Yine burada Platon'un yaşlılık döneminde Pythagorasçılığın etkisi altında oran ve orantıdan yani bir bütün halinde olan nesnenin içinde barındırdığı parçaların birbirleriyle olan uyum, simetri ve orantısını hatırlatarak Plotinos'un Platon'un bu görüşüyle hesaplaşması dikkatimizden kaçmamıştır. Ve Plotinos, güzel nesnelere, güzel bedenlerin güzelliğini sağlayan prensibi incelemeye başlar.<sup>206</sup>

Seyreden bakışını uyaran, dikkatini çeken ve bu eylemler esnasında ona haz verdiren şey nedir? Eğer bunun cevabını bulursak, belki o takdirde öbür güzellik olan manevi güzelliğin incelenmesine vesile olan basamağı değerlendirebiliriz.

Genel olarak baktığımızda; bir bütünü meydana getiren tek tek parçaların gerek kendi aralarında, gerekse bütün karşısında sahip olduğu uygunluk ve orantılılık ve buna ilave olarak güzel renk verme dediğimiz görme duyusuyla alakalı güzellikte buna katılır.

---

<sup>202</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 40

<sup>203</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 217 - 218

<sup>204</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 40

<sup>205</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 218

<sup>206</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 41

Güzel bütün duyulur şeyler için olduğu kadar bütün diğer şeyler içinde simetrik ve uygun olmaktadır.

Bu doğrultuda yukarıdaki görüşü iddia edip savunanlara göre yalın olan hiçbir şey güzel değildir, mecburi olarak bileşik olan şeyler güzel olabilir. Güzel dediğimiz şey çirkin öğelerden, parçalardan oluşamayacağına göre, güzellik güzel dediğimiz şeyin bütün parçalarından oluşmaktadır. Yani bütün güzelse onun öğeleri de güzel olmalıdır.<sup>207</sup>

Plotinos'un düşüncelerinden yola çıkarak mantıki bir akıl yürütme yapacak olursak, güzel dediğimiz şey ya da nesne ya da bütün, güzel olmayan öğelerin bir araya gelmesinden oluşuyorsa, bu şartlar altında güzel olmayan öğelerden meydana gelen nesne, bütün güzel olarak nitelendirilemez.

Plotinos, duyulur dünya ile simetri ve oran arasındaki ilişkiyi vurgulamak için şu şekilde devam eder: Buna ilave olarak, güzel renklerin aynı güneş ışığında, geceleri ortaya çıkan yıldızlar veya şimşek yalın oldukları için onların güzellikleri simetriye dâhil edilmez ve güzelliğin dışında kalırlar.

Bileşik güzel dışında kalan yalın seslerde güzel sayılmayacaklardır. Ancak bununla beraber, güzel bir bütünü oluşturan seslerin kendi içindeki öğeleri olan her bir ses ise tek başına güzeldir.

Yine aynı şekilde güzel diye vasıflandırdığımız bir çehre, öğelerinin birbiriyle olan oran ve simetrisi değişmemek kaydıyla, bazı zamanlarda göze güzel gelir, bazı zamanlarda ise göze güzel gelmez. O zaman bu düşünceler doğrultusunda güzeli simetrik olandan daha farklı bir şey olarak değerlendirip simetrik olanın güzelliğini başka bir şey sayesinde elde eder diyebiliriz.<sup>208</sup>

Bu görüş Platon'un savunduğu görüş olmasına rağmen, Plotinos'a göre, duyuşal güzellik için gerekli olan şeyin parçaların simetrisi olamayacağıdır. Ve onun için fikirsel, ahlâksal ve tinsel güzellikler içinde simetrisinin varlığından söz etmek imkânı yoktur.<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 218

<sup>208</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 218 - 219

<sup>209</sup> Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992, s: 139



Güzellik yalnızca duyulur âlemde bulunan somut, algılanabilen denenebilen bir nesne veya bir olay değildir. Güzellikle doğaüstü âlemde, ruhi, manevi âlemde de karşılaşabiliriz. Duyulur güzellik âleminde simetrik olanın güzelliğini başka bir güç sayesinde elde ettiğini söyleyebilir iken aynı simetri ruhi âlemde karşılaştığımız şeylerin güzelliğini karşılayabilir mi?<sup>210</sup>

Güzel eylemleri ve güzel sözleri dikkate aldığımızda, güzelliğin sebebi olarak simetriyi görmek isteriz. Plotinos açıklamalarına simetri ile ilgili sorular sorarak devam eder. Güzel eylemlerde, hayat tarzlarında, törelerde, bilgilerde simetri denilince ne anlaşılmaktadır? Birbiriyle uyuşan ve mantıksal olarak kanıtlanabilen önermeler nasıl birbirlerine simetrik olmaktadır? Fakat kötü önermelerde birbiriyle uyum içinde olup birbirleriyle uyuşmaktadır. Her doğru ve ahlaklı davranış, her erdem ruhun güzelliğidir ve gerçekte bu özellik daha önce bahsi geçmiş olan her şeyden daha gerçek, daha hakikî bir güzelliştir.

Burada sorulacak soru, bunların hangi anlamda simetrik olmaları gerektiğidir. Ruh çeşitli kısımlardan oluşmuş olmasına rağmen, sahip olduğu bu kısımlar sayı, kapasite ve büyüklük olarak bakıldığında simetrik değildir. Ayrıca belli bir oran veya orantıyla ruhun kısımlarının bir toplamı ya da bir araya getirilmesi mümkün değildir. Acaba Nous, Zekâ, tek başına olduğuna göre, Nous'un güzelliği neden veya nelerden oluşmaktadır?<sup>211</sup>

O halde güzellik başka bir şeydir. Güzelliği belirlemek için şimdiye kadar işlenen düşüncelerden oranlı veya orantılı dediğimiz güzelliği belirlemede simetri ve orantının yeterli olmadığını görülmektedir. Bu yeterli olmama durumu hem doğal alanlar hem de ruhi ve Zekâ alanları için geçerlidir. Simetri, oranlı güzellikleri belirlemeye kifayet edemiyorsa güzelliği belirlemek için başka yöntemler ya da yollar bulmak gerekmektedir.

Zira Plotinos 1. Ennead'ın 6. Kısmı olan “Güzel Üzerine” adlı kitabının ikinci bahsinde doğa ve doğa güzelliğinden yola çıkarak güzeli açıklamak için kendi sisteminin prensiplerini ortaya koymaya devam eder.

Plotinos burada ilk olarak, yine duyulur güzellik olan maddi nesnelere güzelliğini belirlemek istemektedir. İlk görüşte güzel olduğu anlaşılan, algılanan nesnelere vardır.

---

<sup>210</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 42

<sup>211</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 219

Ruh belli hudutlarda bu güzellikleri algılar, kavrar, açıklar ve sonunda onları tanır, kabul ederek bir nevi ona uyum sağlar.

Ruh sanki onu tanıyormuş gibi davranarak onunla karşılaşmaktan mutluluk duyar. Lâkin ruh, baktığı yerde çirkin bir şeyle karşı karşıya gelirse, ondan spontan olarak yüzünü çevirerek hızla uzaklaşır, âdeta kaçar. Çünkü çirkin ile arasında bir uyum yoktur, Çirkin ruhun fitratında kabul görmez, ona göre çirkin yabancı yani bilinmeyendir.<sup>212</sup>

Güzeli meydana getiren unsurların ilk basamağı doğa güzelliğı idi ve filozofumuz doğa güzelliğini öncelikle simetri ve orantı ile belirlemeye çalışmıştı. Ancak yukarıda anlatılan yeni unsur matematiksel unsurlardan daha farklı, net olarak ta açıklanmayan bir unsurdur. Burada ruha çok yakın gelen güzel ve ruha çok uzak gelen çirkinin ayrılığının belirlenmiş olması dikkat çekmektedir.<sup>213</sup>

Konuyu daha ileri seviyeye götürerek, ruhun cisimlerle, nesnelere arasındaki ilişki ve akrabalığın neler olduğu araştırılıp, bunlar belirlenirken güzel ve çirkin mefhumları arasındaki hudutların daha net ve keskin bir şekilde çizilmesi gerekmektedir. Plotinos, bir problem olarak gördüğü ruh ve nesnelere arasındaki alakayı yani türeme döngüsünde daha yukarıdaki bir seviyede olan ruh ile ondan daha aşağıdaki seviyede olan nesnelere arasındaki alakayı açıklamak için hem soru sormakta ve sonra da cevaplamaktadır.<sup>214</sup>

Duyulur âlemin nesne ve cisimleri ile ondan daha yüksek hiyerarşik seviyede olan ruh âlemi arasında nasıl bir benzerlik vardır? Aralarında bir benzerlik olduğu açıkça belli olduğuna göre bu benzerlik herhangi bir sıradan şeyin benzerliğı gibi midir? Biri yukarıda olan şey ile diğeri aşağıda olan şeyin her ikisi de nasıl güzel olmaktadır? Bu sorulara ruhun gerçek, hakiki bir varlık olduğunu belirterek cevap vermeye başlıyor Plotinos.

Ruh gerçek bir varlıktır çünkü ruh fitratı, yapısı gereğı olarak dünyada bilâistisna daima yüksek seviyede bulunur. Ruh doğası gereğı, varlığın akıl, gerçeklik dünyasına aittir. Bu yüzden ruh, dünyada özüne yakın, fitratına akraba ya da akrabalık eseri, ögesi taşıyan bir şey fark edip gördüğü zaman sevinir, o şeyi görmek ruhu sevindirir, mutlu

---

<sup>212</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 219

<sup>213</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 43

<sup>214</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 43

eder, heyecan verir, hatta sarsar. Ruh ona odaklanır, ona ilgi duyar ve sonuçta kendi özünü, yaratılışını ve ruha ait olan şeyleri hatırlar.<sup>215</sup>

O halde ruh özü gereği, kendi fitratına yakın olan, ona özünü anımsatan her şeylere yakınlık duymaktadır. Ancak burada ruhun özünün, mahiyetinin ne olduğu açıkça belirtilmelidir, aksi takdirde bu ifade belirsizlik taşımaktadır. Ruhun asıl, gerçek mahiyeti kavranırsa, bu mahiyete iştirak eden nesne ve cisimler tespit edilip, bunların türleri ayırt edilmelidir.

Çünkü ruhun gerçek özü, mahiyeti fitratı akılsal dünyadaki idea'dır. Plotinos'un idea'sı form, biçim, şekildir. Ona göre güzelliği belirleyen ölçüt ise formdur. Ancak Plotinos'un bahsettiği form, kişisel değil evrenselidir. Yani Plotinos'un estetik anlayışındaki güzel evrensel ve biçimseldir. O halde nesnelere güzelin evrensel ve biçimsel prensibinden dolayı güzelleşirler, dolayısıyla bu prensip ruh ve nesnelere arasında benzerlik kurar.<sup>216</sup>

Nesnelere ve ruh arasındaki yakınlık ya da akrabalık form yani idea'dan pay alma yoluyla gerçekleşmektedir. Çünkü şekli olmayan her şey, form, biçim ve şekil almak için başka bir şeyle karıştırılmasına imkân kalmayacak bir tarzda ortaya çıkarılıp belirli kılınmıştır. Tabii ki bunun zıddı olarak ta eğer ruh ve nesnelere arasındaki benzerlik form ve şekilden pay almamış olursa o zaman çirkin olur ve o benzerlikte tanrısal akıl bulunmaz. İşte bu bilâvasıta çirkinlik demektir.<sup>217</sup>

Aslında Plotinos çirkinin tanımını yapan ilk felsefi düşünür olarak tarihe geçmektedir. Plotinos çirkin için formun yani şeklin ve idea'nın elinde tutamadığı, hükmedemediği şeydir tanımını yapmaktadır. Çünkü Plotinos'a göre madde veya nesne çirkin için idea'ya bütünüyle uyum sağlamak üzere olan forma, şekle izin vermemiştir.<sup>218</sup>

Buradan anlıyoruz ki güzel formdan, şekilden, idea'dan açıkçası tanrısal akıldan, ilahi yani rabbani taşmadan pay almış olan şeydir.<sup>219</sup>

---

<sup>215</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 220

<sup>216</sup> Tunalı, a.g.e.; s: 44

<sup>217</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 220

<sup>218</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 220

<sup>219</sup> Plotinos, *The Six Enneads*, Translated by Stephen MacKenna and B. S. Page, The University of Adelaide, (Erişim) <https://ebooks.adelaide.edu.au/p/plotinus/p72e/index.html>, Last updated Sunday, March 27, 2016 at 11:59, I.Ennead, VI. Kitap, II. Bölüm

Duyuların algıladığı dünya hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, algıladığımız bu dünyada ruh kendini südür ederek veya türeme döngüsüyle göstermektedir. Ve böylece bir şekil, biçim ve forma sahip olmaktadır. Duyular sayesinde algıladığımız âlemde şekle sahip olan her şey, ruhtan ve bu ruh vasıtasıyla akıldan meydana gelmiş bulunmaktadır. Akıl âleminde veya dünyasında, doğaya aykırı olan hiçbir şey için karşılık olarak bir idea yoktur.<sup>220</sup> Ancak doğada güzel olan her şey, şekil ve biçimin gücünden, etkisinden maddenin, nesnenin forma, idea'ya katılmasından meydana gelmektedir.<sup>221</sup>

Plotinos'a göre Tanrı'dan, yüce varlıktan kaynaklanan şekil ve biçime katılma sonucunda güzel nesne veya güzel cisim ortaya çıkar. Ruh ise, kendi uzmanlık dalında bulunan bütün şeyler hakkında özellikle tanrı söz konusu olduğunda, hükme varabilmek için gerekli olan şeyi yapabilme melekesi ile güzelin bilgisine ulaşır, güzeli tanır ve bilir.

Başka bir ihtimal açısından da bakıldığında ise ruh için güzel, kendisinin sahip olduğu idea doğrultusunda ölçüp biçip tartarak karar verir. Verdiği bu karar ekseninde de idea onun için doğrunun değişmez, kanun ve kuralı olarak kullanılır.

Ruh, güzelliğe münasip olan bir melekeye sahip olduğu için onun diğer melekeleri de ona yardım ederek güzelliği tanır ve ilahi güce, tanrılarla ilgili şeyler hakkında kararlar verebilir. Güzellik konusunda ruh idea'dan pay aldığına göre bir yargıya varabilir. Fakat burada merak edilen, nesnenin güzelliğinin nesneden önceki güzellikle nasıl uyum içinde olabileceğidir.<sup>222</sup>

Plotinos, bu sorunun cevabını meşhur ev örneği ile açıklar: Bir evin güzel olduğunu anlamak istiyorsak, onu meydana getiren taşları bir kenara ayırdığımız veya yok ettiğimiz zaman geriye kalan şey o evin güzelliğidir<sup>223</sup> der. Yani güzel bir nesnenin iç formu, iç şeklidir. Bu formun bir parçası, bir bölümü yoktur, kendi yapısı itibariyle parçalara bölünemez. Ancak nesnenin iç formu, formun ifade ettiği nesnenin parçaları

---

<sup>220</sup> Plotius, *Dokuzluklar V*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011, s: 140

<sup>221</sup> Tunalı, a.g.e., s: 46

<sup>222</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 220

<sup>223</sup> Plotinus, *The Six Enneads*, Translated by Stephen MacKenna and B. S. Page, I.Ennead, VI. Kitap, III. Bölüm

olması hasabiyle bölünebilmektedir. Aslında O, birden fazla parçada ortaya çıkan tek bir şeydir.<sup>224</sup>

Plotinos, yine bu açıklamasını destekleyecek güzel bir örnekle devam eder. Nesnelere belli bir şekle kavuşup cisim haline dönüşürler ve bu cisimler birbirleriyle kıyaslanacak olursa ateş bu cisimler arasında en tepede bulunur ve o cisim niteliği taşımayan nesnelere en yakın olduğu için idea'ya benzer deriz.

Ateş, cisimler içinde ağırlığı en az olanıdır ve kendinden başka diğer birçok unsur onu ibate etmelerine rağmen o, diğer unsurlardan uzak, tek başına yalnızdır. Örneğin; diğer unsurlar ısı alıp ısınabildikleri halde ateş soğuyamaz. O idea olduğu için aydınlatır, parlar, diğer cisimler rengini ve şeklini ondan alırlar. Ateşten gelen ışık hüzmeleri gözleri kamaştırdığında, ondan daha aşağı kademedeki cisim ve nesnelere rengin bütün idealarına katılmadıklarından güzelliklerini kaybederler.<sup>225</sup>

Buradan anlıyoruz ki, duyulur âlem ile ruh âlemi arasındaki aracı ilke olarak ateş karşımıza çıkmaktadır. Ateş, en ışıklı, en parlak ve kendi varlığının kaynağı olan aşkın "Bir"e en yakın mesafede olan bir ögedir. Ateş ile nesnelere yani cisimler âlemi arasında bir ilgi bulunmasının ana sebebi rengin ateşe ilk nitelik olarak katılmış olmasıdır.

Yukarıdaki açıklamadan yola çıktığımız zaman Plotinos'un da "renk karanlığa egemen olmanın bir ifadesidir" sözü gereğince, renkli cisim ve nesnelere ateşe daha yakın mesafede olmaları nedeniyle, rengi daha az veya renksiz nesne ve cisimlerle kıyaslandıklarında daha güzel olmuş olacaklardır.

Sonuç olarak, ateş ve renk vasıtasıyla, şekil, form yani Plotinos'un idea dediği şey duyulur âleme girer ve karanlık denilen maddeye egemen olup hâkimiyetini sağlar. Böylece duyulur âlemin yani nesnelere, cisimler âleminin güzelliğini idea sağlamış oluyor. Bizde cisimler, nesnelere üzerinde idea'nın inikâsını, yansımalarını görüp algıladığımız için onları güzel bulup, güzel nesne, güzel cisim deriz.

Ancak, Plotinos'a göre idea, duyulur âlemde sadece ışık ve renk ışıyıp etkide bulunmuyor, bununla birlikte şekil, form etkisiyle de cisimler, nesnelere âleminin güzel olmasına katkıda bulunmaktadır.

<sup>224</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 220 - 221

<sup>225</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 221

Çünkü ruh, idea örneğinden yola çıkarak, karanlık, renkten ve ışıktan yoksun olan maddeye şekil, form verir ve böylece form ve şekil alan madde ise ışıklanmış olur. Fakat form, şekil almış alan olan maddede biçimsel, formel açıdan bir değişme söz konusudur ki buna “çoklukta birlik” denilmektedir.<sup>226</sup>

Bu açıklamayı Plotinos’un Enneadlar’ındaki şu görüşü ile destekleyebiliriz. Nesnelere biçimden, formdan yana eksik olduğu için, algı, idrak veya bir şeye dikkat yönelterek anlama, kendisine direnç gösteren maddeyi egemenliği altına alan ve vahdaniyet bağıyla bağlayan idea’yı ve diğer tüm formların üzerinde ışıldayarak tahakküm eden formu gördüğü zaman, nesnelere âleminin görünüşünü birleştirir. Onu yukarılara kadar çeker, parçalanması mümkün olmayan iç âlemin ilk eşiğine kadar ulaştırır. Onu bu iç âleme onun dostu ve ona uygun olan, harmonik bir şey halinde devreder. Örnek verecek olursak; asil, soylu bir adamın, genç bir delikanlının yüzünde ışıldayan erdem emarelerini görünce ona hoş gelmesi gibidir. Bu erdem emareleri, onun temel, fitrî, iç âlemi ile uygunluk halindedir.<sup>227</sup>

Buna göre, algı ve idrakimiz, duyularla algıladığımız dünya ve form, idea ile yakınlık kurduğu şeylerin çokluğunu bir birlik halinde anlar. Bunu böyle anlamasının nedeni ise, onlarda, kendi öz ruhunun birliği ile yakın bir yön bulmasıdır. Duyulur güzel, çoklukta birlik şeklinde kendini gösterir. Bu çoklukta birliğin arka planında idea ve form bulunmaktadır.

Plotinos’a göre çoklukta birliğin gerçek manası başka bir söylemle açıklanacak olursa; algı, idea’dan hissesine düşeni almış, idea’ya göre biçim almış bulunan cisim ve nesnelere bu ilgi içinde anlayıp kavradığı için onların hepsini bir birlik şeklinde algılamak demektir.<sup>228</sup>

Plotinos, yine Enneadlar’ında idea’nın da işe katıldığından bahsederek devam eder. Plotinos’a göre idea, birçok parçanın bir araya getirilerek birlik haline gelmesini gerektiren şeyleri tertip edip tanzim eder, onları birbirleriyle ilişkiye sokar, onların aralarındaki birlikten yola çıkarak onları birbirine uygun hale getirir. Ayrıca, idea’nın kendisi de yapı itibarıyla birliklidir. İdea birçok parçadan oluşmuş ve şekil, biçim

---

<sup>226</sup> Tunalı, a.g.e., s: 47

<sup>227</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 221

<sup>228</sup> Tunalı, a.g.e., s: 48

kazanmıştır, ancak buna rağmen birliklidir ve o zaman güzelliğe sahip olabilir. Ve bu güzellik, hem bütüne katılır hem de aynı şekilde parçalara da katılır.<sup>229</sup>

Duyulur âlemin güzelliği idea'dan kaynaklanmaktadır. Ruh, nesnelere, cisimler âlemine idea'ya göre şekil, form vermektedir. İdea birliklidir, o halde, nesnelere, cisimler âleminde de aynı birlik ilkesi tahakküm edecektir. Nesnelere, cisimler âleminin güzelliği, esasen, özünde idea'ya, idea'nın sağladığı düzene dayanmakta iken, görünüşte çoklukta birliğe dayanmaktadır. Güzellik, şekil, biçim, form meydana getiren idea'nın bir dışı vurumdur. Bu dışı vurum ise kendisini ya "yalınlık, sadelik", ya da çoklukta birlik şeklinde kendini göstermektedir.

O halde, Plotinos'un duyulur âlemin güzelliği için şu ana kadar ifade ettiği fikirleri üç kategori altında toplanabilir.

1. Renkteki güzellik: Karanlık olarak belirtilen madde ışık yardımıyla renklendirilmiş olmaktadır.
2. Formdaki güzellik: Formun çoklukta birlik prensibinden yararlanarak biçimi, formu olmayan madde form, biçim almaya mecbur bırakılarak zorlanmaktadır.
3. Sesteki (ton) güzellik: Bu kategoride akıl (nous) kendini aracısız, doğrudan açıklamaktadır. Plotinos'a göre, sesler (tonlar) sayılarla bilhassa ideal sayılarla ölçülebildikleri ve ifade edilebildikleri takdirde güzeldirler.

Plotinos'un nesnelere, cisimler âleminin güzelliği hakkında yaptığı tespitler ve düşünceleri kendinden kuşaklar sonra gelen idealist estetik ve estetikçilerinde esin kaynağı olmuştur.

Plotinos'un duyu-üstü, yukarı-âlemin güzelliğine geçmeden evvel şu ana kadar bahsedip anlatmaya çalıştığımız cisimler, nesnelere âleminin güzelliğini kısaca özetleyelim:

Öncelikle nesnelere ve cisimler âlemi algı vasıtasıyla kavranır. Duyular vasıtasıyla da dış âlem fark edilir. Cisimler, nesnelere veya dış âlem duyular vasıtasıyla kavrandığı zaman dış âlem denilen cisimler, nesnelere âleminin güzelliği de mecburi olarak maddeye ihtiyaç duyar. Duyulur âlemin güzelliği de duyu ve algı aracılığıyla kavranır. Özetle, cisimler ve nesnelere âleminin güzelliği duyulara bağımlıdır.

---

<sup>229</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 220

Duyuların algıladığı nesnelere, maddeler ve onların güzellikleri üzerinde gereğinden fazla durduğunu söyleyen Plotinos, artık duyu organlarımızın algılayıp fark edemediği, yalnızca ruhun algılayabildiği daha yukarı kademedeki görülmeye, seyredilmeye gerek duyulan güzelle ilgilenmemiz gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>230</sup>

Plotinos'un ifade ederek açıkladığı düşünce, duyu-üstü, yukarı-âlemin güzelliği yani ruhun âlemidir. Ruh, maddeyle tamamen karşıttır, maddi olan şeyden tamamen uzaktır.

Ruhun maddeye tamamen yakın olmaması onu "Bir"e, iyi'ye, mutlak olana daha yakın olmasını sağlamaktadır. Mutlak Bir'e en yakın olan şeyin güzelliği, nesnelere, cisimler âleminin yani dış âlemin güzelliği ile kıyaslanamayacak kadar yüksek, âlî, yukarıda, mükemmel, üstün bir güzelliştir. Hatırlanacak olursa, nesnelere, cisimler âleminin güzelliği idea yardımıyla maddenin form, biçim almış şeklidir. Ruh âleminde ise madde söz konusu olmadığına göre, doğal olarak ruh âlemindeki güzellik maddenin esaretinden kurtulup, içinde maddi hiçbir şey bulunmayan, saf, tek güzelliştir.<sup>231</sup>

Buradaki asıl mesele ruh âlemindeki güzelliği duyu vasıtasıyla kavrayamayacağımıza göre, onu nasıl kavrayacağımız sorudur. Çünkü ruh âlemi, duyu-üstü, yukarı-âlemidir. Yine burada Plotinos'un Enneadlar'ına dönecek olursak konu daha fazla aydınlatılmış olacaktır.

Görme duyusunu kullanarak gerçekleştirdiğimiz görme eylemi için artık algı yetmemektedir. Bundan sonra duyu organlarının işe karışmadığı, ruhun bilâvasıta görerek tanıdığı mükemmel, yukarıda, üstün olan mutlak güzelliğin kavranması için, yukarı basamaklara doğru yükselmek ve algıyı aşağı basamaklarda bırakmak gerekmektedir.

Plotinos, duyuyla algılanan güzeli daha önce hiç görmemiş veya güzel olarak kavrayıp tanımlayamamış kimseyi çok güzel bir örnekle açıklamaktadır. Onun için doğuştan görme engelli olarak dünyaya gelen bir insan, nasıl duyulur güzellikler hakkında konuşamayacaksa, maddi olmayan manevî güzelliklerin, aktivite ve davranışların, ilimlerin güzelliğini bilmeyen veya kabul etmeyen bir insan da manevî güzellikler hakkında düşünceye sahip olup konuşamaz.

---

<sup>230</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 221- 222

<sup>231</sup> Tunalı, a.g.e., s: 49



Manevî güzelliğin adalet ve ölçülülük tarafının ne kadar güzel olduğunu tasavvur edip düşünemeyen bir insan, erdem ve faziletin göz kamaştırıcı ışıltısı hakkında bir fikir üretemez. Oysaki erdem ve fazilet, sabah ve akşam yıldızlarından daha parlak ve daha güzeldir.<sup>232</sup>

Öyleyse, ruhun güzelliği duyularla, algılarla kavranabilen bir güzellik değildir. Ruh güzelliği ruh tarafından yukarıda da Plotinos'un dile getirdiği gibi, bilâvasıta ruhun kavradığı güzelliştir.

Ruh güzelliği, ruh için içkin bir güzellik olup aşkın bir güzellik değildir. Ruh güzelliği, maddeye esir olmayan, içinde maddi hiçbir şey bulunmayan, saf, tek, maddeden soyutlanmış bir güzelliştir. Ruh cisimler, nesnelere âleminin üzerinde bir kademedede yer almaktadır bu yüzden de ruh güzelliği, duyularla algılanan güzellik âleminin üstünde bulunmaktadır. İşte bu sebeple ruhun nesnelere, cisimler âlemiyle kıyaslandığında daha parlak, daha ışıltılı, daha aydınlık olmasını sağlayan şey de budur.

Plotinos'a göre ruhun büyüklüğü, dünyaya ait olan maddi nesne ve cisimlere sırt çevirmekle olmaktadır. Bilgelik ise, aşağı basamaklarda bulunan bu maddi şeylerden uzaklaşınca elde edilen bir düşünme şeklidir. Bilgelik seviyesine ulaşan ruh ise, bu düşünme tarzının yönetmesiyle yukarılara doğru basamakları çıkar.<sup>233</sup>

Bilge olan kişi, ruhun güzelliğini kavrar, bakış açısını ve doğrultusunu maddi olan nesnelere ve cisimlere âleminden daha yüksek seviyede duran mutlak Bir'e yöneltendir. Bilge olanın kavradığı veya ulaştığı güzellik maddeden uzaktır. Maddeden uzak olan böyle bir güzellik ise çirkinlikten çok uzaktır.

Ancak ruhi güzelliğe sahip olan bu bilge kişinin dünyadan soyutlanmış olan durumunun daimî olması gerekir. Çünkü maddeden arınmamış olan duyular âlem ve bu âlemle kurulan sıkı bağlar ruhun güzelliğinin saflığını bozarak kirletir, onu çirkinleştirir.<sup>234</sup>

Plotinos Enneadlar'ında bu konuyu şu cümlelerle anlatmaktadır. Eğer ki bir insan, çamur, toprak veya balçıkla temas edip üstü başı, saçı, yüzü tamamen çamur ve balçıkla bulansa, onun ruhunda bulunan maddi olmayan güzellik görünmez sadece ona

---

<sup>232</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 222

<sup>233</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 225

<sup>234</sup> Tunalı, a.g.e., s: 50

yapışan ve onu pis gösteren çamur kütleleri göze görünür. Lâkin onda dışarıdan gözükene bu pislik veya çirkinlik onun bedenine sonradan katılmadır, ilavedir.

Bu durumda bu insan güzel ve temiz olmak isterse kendini yıkayıp, temizleyip arındırmak zorundadır. Ancak bu temizleme işleminden sonra ne ise yine aynı şey olarak hayatına devam eder.<sup>235</sup>

Güzele ulaşabilmek için arınmak gereklidir. Arınmak ise, ancak duyuyla algıladığımız bu nesnelere, cisimler âleminin barındırdığı maddî şeylerden uzak durup soyutlanmakla gerçekleşir. Bu şartlar altında diyebiliriz ki, ruhun güzelliği tamamen arınmayla ilintili, arınma desteklidir. Ayrıca arınma neticesinde elde edilen ruhun güzelliği ahlâkî temelli bir arınmadır.

Bunun sonucu olarak biz iyi eylem, fiil, hareket ve davranışlarla erdemi aynı kefeye koyarak özdeşirler diyebiliriz. İyi dediğimiz şey maddenin esaretinden tamamıyla kurtulmuş, dünyevî meselelerden arınmış olandır. Kötü ise bunun tam zıddı olarak maddenin esaretinden kurtulamamış, dünyevî meselelere tamamıyla bulanmış, çirkin olan şeydir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, iyi olan şey güzel, güzel olan şey de iyidir. Güzel olan iyi ise, akıl da araya bir şey girmeden dolaysız olarak güzel olan şeydir. Ruh akıl tarafından, akıl sayesinde güzelleşir. Ruh şekil, form verir ve arkasından eylem, davranış, fiil ve hareketlerdeki güzellik ortaya çıkar. Ve en sonunda ruh güzel diye isimlendirilen bedenleri güzelleştirir.<sup>236</sup>

Ruh iyi ve güzel olduğu zaman Tanrısal bir şeye dönüşür, güzelin bir parçası haline gelir. Bundan dolayı da ruhun temas edip dokunduğu ve egemen olduğu şeyler, güzellikten pay aldığı takdirde güzelleşir.<sup>237</sup>

Ahlâk ve erdem özelliği taşıyan güzelin kaynağı mutlak değişmez olan “Bir” dir. “Bir”in ilk taşma ve türeme basamağında bulunan akıldır. Bahsi geçen bu güzel saf, katışıksız olan güzeldir.

---

<sup>235</sup> Plotinous, *Dokuzluklar I*, s: 224

<sup>236</sup> Tunalı, a.g.e., s: 51

<sup>237</sup> Plotinous, *Dokuzluklar I*, s: 225

Taşma ve türeme basamağının ikinci kademesinde eylem, davranış, fiillerde rastladığımız güzel bulunmaktadır. Bu güzellik kademesi türeme ve taşma döngüsünde ikinci sırada olduğu için aklın güzelliği kadar saf ve katışıksız değildir.

Taşma ve türeme döngüsünün son basamağında cisimler, nesnelere âleminin güzelliği bulunur. Bu güzellik aşaması maddi olanla, madde ile bir aradadır.

Güzel ve iyi maddî olan şeylerden başka bir ifadeyle karanlıktan arınmak demektir. İşte güzelliğin ölçü birimi bu maddî olan şeylerden arınmadır. Bu durumda arınma miktarı ne kadar çok ise güzellikte o miktarda güçlü ve kuvvetli olur. Eğer bir yerde duyular, maddî olan şeyler ne kadar fazla olursa orada çirkinlik ve kötülük bulunur. Çirkinlik, kötülük ve madde ruha uzak, ruha zıt ve ruha yabancı olan ilkelerdir.<sup>238</sup>

Plotinos'un Enneadlar'ındaki anlatım diliyle bu konuya açıklık getirecek olursak ruhun güzelliği ve arınma şu şekildedir.

Ruhun çirkinliği derken, yabancı karışım, bedene, maddî olana veya maddeye karşı eğilimli olma, o tarafa doğru yönelme kastedilmektedir. Ruh için çirkinlikten bahsederken saf ve arınmış olmamak veya bulanık olmak veya berrak olmamak kastedilmemektedir. Bahsi geçen mevzu tıpkı çamura batarak kire bulanmış olan altın misâli kirlidir. Bu çeşit kirlenen altın çamur ve pislikten temizlendiği zaman yine o saf ve temiz olarak geriye kalmış olur. Altın, kendine etki eden yabancı unsurlardan kurtulduğu zaman, kendi kendine kalır, o eski temiz ve güzel haline geri döner.

Esasında ruh içinde sözü edilen şey aynen bu durum gibidir. Ruh bedenle paylaştığı ortaklıktan ve kendinde ortaya çıkmış bulunan arzu ve istekten kurtulduğu zaman, diğer bütün tutku ve hırstan kurtulmuş olur. Böylece ruhta tıpkı çamurdan ve topraktan temizlenen altın gibi bedeninin balçık ve çamurundan temizlenmiş olan ruh kendi başına kalır. Sonuç olarak kendine bundan sonra dışardan gelebilecek bütün yabancı varlıkları kayıtsız reddedebilmek için gerekli durumu sağlamış olur.<sup>239</sup>

Plotinos için ruhun güzelliği, bedeninin istediği ve sahip olduğu tüm arzu, istek ve tutkuların esaretinden kurtulmuş olmak demektir. Ruh, arzu ve tutkulardan kurtulduğu zaman akla katılabilir böylece ondan pay alır ve güzelleşir. Diğer taraftan çirkin olan

---

<sup>238</sup> Tunalı, a.g.e., s: 51

<sup>239</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 224

ruh ise, arzu ve tutkunun esiri olmuş, onlarla dolup taşmıştır. Bu konuyu Plotinos'un Enneadlar'ında anlattığı şekilde tekrar bakacak olursak, çirkin ruh şöyle ifade edilmiştir.

Konu çirkinin içyüzünün, niteliğinin ne olduğu ve çirkinin ne sebepten ötürü çirkin görüldüğünün araştırılması ile derinleştirilebilir. Bu şartlar altında çirkin ruh, ölçsüz, başboş, aşırı arzu, tutku, istek, karmaşıklık potansiyeline sahiptir. Çirkin ruh, korkaktır ve bu yüzden içinde korkular barındırır. Bayağılık ve basitlikten hoşlanır. Maddî nesnelere zevk alıp hoşlanır. Bedensel tutku ve arzular için hayatını devam ettirdiği için çirkinlikten ve çirkin şeylerden zevk alır. Saf, temiz olmayan şeylerin peşinde koştuğu için çirkin hazlar peşinde koşar. Çirkin ruh kendisine bedeninden verdiği çirkin olan şeyi haz olarak kabul eder.<sup>240</sup>

Çirkin ruh, ahlâkî açıdan bakıldığında gerçekten çirkindir. Yukarıda da bahsedildiği gibi çirkinin nitelik ve özellikleri, başboş, dizgini sınırlı olmayan, karmaşık, haz sahibi olmasıdır. Çirkinliğin esaretinden kurtulmuş olan ruhun güzelliğinin bazı nitelikleri vardır. Böyle bir ruh, kendi yönünü Bir'e yöneltmiş olan ruhtur. Bu şekilde güzelleşen bir ruh duyduğu sevinç ve hazdan kaynaklanan bir sarsıntı içine girer.

Plotinos derki: 'Böyle bir vecd hali, kendinden geçme hali, hoş ve zevkli bir sarsıntı, arzu, istek, sevgi, haz almadan sonra hissedilen sarsıntı ve bütün bu duygular her güzel karşısında veya her güzelle karşılaştığımızda kişide ortaya çıkması zorunlu duygu ve hislerdir.'<sup>241</sup>

Güzel, onu yaşayan ve onunla karşılaşan kişide böyle hoş duygular meydana getirir. Anlaşılacağı üzere ruh güzelliği bu gibi hoş ve tatlı duygular tarafından belirli bir duruma getirilerek tayin edilir. Burada artık şu soru sorulması gerekmektedir. Kişide oluşan bu duygular güzeli vasıflandırıp tanımlıyor, peki güzel varlık olarak nedir?<sup>242</sup>

Plotinos bunun cevabını şu şekilde verir: 'Şimdi, güzel budur ve bu şekilde görünür. Güzeli bu şekilde görmüş olan veya görebilme talihine ulaşmış olan biri, güzelin gerçek varlık olduğunu bilir ve inanarak inkâr etmez.'<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 223 - 224

<sup>241</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s: 222

<sup>242</sup> Tunalı, a.g.e., s: 52

<sup>243</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s:223

Güzelin gerçek, hakiki varlık olmasının ana nedeni “Bir”, iyi, mutlaktır. Türeme, taşma döngüsünde güzelin ana yurdu, temel yeri Bir’in taşmadaki ilk basamağı olan akıl basamağıdır. Ruh çabaladığı sürece, bu üst basamaklara, yukarılara yani gerçek ve mutlak varlığa, güzele ulaşabilir.

Her ruhun varmak istediğı yer iyi’ye ve doğruya ulaşmaktır. Güzeli daha önce görmüş olan kişiye ben güzeli gördüm o güzeldir denildiğinde ne demek istenildiğini anlar, bilir. Güzeli görmüş olmayı istemek bile çok iyi bir adımdır.

Güzeli ancak ona varabilmek için o yolda yukarılara doğru götüren yöntemlerden geçmek, onun için kuvvetini toplayıp hazırlıklar yapmak, aşağılardan gelirken üzerinde taşıdığı tüm maddi şeylerden, çamurlardan arınarak, temiz bir elbise giyen kişiler ulaşabilir.

Bu kişiler gizemli mukaddes seremonilere yaklaşarak üzerlerindeki ve ruhlarındaki şeylerden arınmış olanlar ve daha önce üzerlerinde bulunan kıyafetlerinden soyutlanarak ruhi çıplaklığa erişmiş olanlardır. Şimdi bu kişiler yukarılara doğru yükselirken Tanrı’yı göreceklerdir.

Türeme döngüsünde yukarılara çıkarken görülen Tanrı, yalnız tek başınadır, katışıksız, saf, salt, kendi başına var olandır. Her şey o Tanrı’dan meydana gelmekte, her şey onun sayesinde hareket etmekte, ona dayanmaktadır. O Tanrı her şeyin, yaşamın, varlığın kaynağıdır ve başlangıcıdır. Ve bu Tanrı’yı görebilen ve bilen kişi sevgi hissi ile dolup taşacak, içinde görme arzusunun ağrılarını, sancılarını hissetmeye başlayacak ve şaşırtıcı bir şekilde haz ve zevk duymaya başlayacaktır.<sup>244</sup>

Plotinos’un Tanrısı her şeyden yukarıdadır, mutlak ve güzel olandır. Ruh sadece ona ulaşmak, ona varmak gayesi ve telaşı içindedir. Tanrı’yı gören, izleyen ruh kendini onunla benzeştirerek özdeşleştirir. Ruh madde, dünyevî bağlantılar, beden ve tenden kurtulduğu anda gerçek, mutlak güzelliğı bularak görmüş olur.<sup>245</sup>

Plotinos görüşünü Enneadlar’ında şu cümlelerle destekler. Çünkü bu güzellik kendi başına bir güzellik olup, sadece ona özgü, ona ait olan bir güzelliktir. O Tanrı kendini seven kişiyi sever, herkese karşı sevimli kılarak onu güzel yapar.<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s:227

<sup>245</sup> Tunalı, a.g.e., s: 53

<sup>246</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s:227

Tanrı yarattığı her şey gibi varlıklarında kaynağı olduğu kadar güzelin de kaynağıdır. Kişinin hayatının yegâne gayesi güzele ve Tanrı'ya ulaşmaktır. İşte o kişi için bundan daha büyük, daha fevkalâde bir mutluluk ve saadet düşünülemez.

Nesnelerin güzellikleri görülüp algılsa bile onlara doğru koşmamak, meyletmemek icap eder. Onlarda görünenin gölgeler, sadece görüntüler olduğunu bilmek gerekir. Çünkü onlar suya bakarken güzelin yansımaya âşık olan adam gibi yanlısamalardan ibarettir. Cisimlerin güzelliğine aldanıp onların karanlığına, hapishanesine girmeden yaşamak gerekir.

Bu durumda sevgili, özlemlerle beklenen vatana da kaçmak gerekmektedir. Evvelâ bu istek gerçekte tam bağlantılıdır ve hakikattir. Ancak bu kaçışın nedeni ve nasıl olacağı önemlidir. Aynen Homeros'un hikâye ettiği gibi Odysseus'un Kierke'den veya Kalypso'dan kaçtığı gibi bir kaçış olmalıdır.

İşte tam orası bizim vatanımız, yurdumuzdur. Bizim babamız oradadır, biz zaten o yurttan geldik buraya. Bu kaçış esnasında o vatana gitme, oraya kaçma nasıl bir gitme veya kaçmadır, bildiklerimiz gibi mi, yoksa farklı mıdır? Oraya gidişi yürüyerek yapamayacağımız bariz açıktır. Çünkü ayaklarımız bizi bir yurttan diğerine götürmektedir. Zaten bu türden bir kaçış için de başka araç, vasıta kullanmaya gerek yoktur.

O vatana kaçmak için sadece gözlerimizi kapayıp kendinde başka bir bakış açısı kazanmak, görme şeklini maddî görmeden manevî görmeye çevirmek gerekir. Bu tarz yetenekler aslında birçok insanda vardır, ancak çok azı bu yeteneği kullanır.<sup>247</sup>

Gerçek varlık, yani güzellik işte bu değişik bakış açısı ile fark edilip görülebilir. Böyle bir bakış açısı kazanmak ise, maddeden, maddenin o karanlığından, hapishanesinden kurtularak uzaklaşmaya ve kendi ruhuna, özüne, fitratına geri dönüşüne bağlıdır.

Plotinos'un anlatımıyla devam edecek olursak: 'Kendi özüne dön ve bak, orada kendini izleyerek seyret, kendini yeteri kadar güzel bulup bulmadığına, güzel görüp görmediğine bir bak. Eğer kendini güzel bulmaz isen kendi özünün belki de nefsinin güzel olması için ne yapılması zorunlu ve gerekli ise onu yap.'

---

<sup>247</sup> Plotinous, *Dokuzluklar I*, s:228 - 229

‘Tıpkı bir heykeltıraşın sanat eserini meydana getirirken çalıştığı gibi. Nasıl ki bir heykeltıraş yaptığı büstün orasını yontup burasını düzeltip, istediği güzellik ve mükemmellikte farklı bir yüz, çehre elde ediyorsa, güzelleşmek isteyen kişi de işe yaramayan taraflarını yontmalı, düzgün olmayan hatları düzeltmeli, kendindeki karanlığı temizleyerek aydınlığa çıkarmalıdır.

Erdem ve faziletin İlahi parıltısı, ışığı kişinin içinde doğuncaya kadar kendini aydınlık kılmaya devam etmeli. Kişi kendi içinde olmuşluğunu, eğitiminin tamam olduğunu görünceye kadar bu kendi büstünü, heykelini yontmaya, düzeltmeye devam etmelidir.’<sup>248</sup>

Plotinos’a göre kişi, kendini içsel olarak değiştirmek istiyorsa heykel yontar gibi kendini düzelterek yeni bir bakış açısı, yeni bir çehre edinmelidir. Böylece yeni çehresi güzelleşen kişi İlahi, kutsal güzelliği görüp ona bakabilir.

Plotinos’un diliyle devam edecek olursak: ‘Gözün gördüğü nesneyi, cismi seyretmesi, görmesi için kendini bu nesneyle aynı veya eşdeğer görmesi gerekir. Yani bir göz Güneşle eşdeğer olduğu sürece Güneş’i görebilir. Bu şartlar altında ruh da kendini güzelleştirmediği sürece güzelliği görmeye vâkıf olamaz. Her yaratılmış olan şey Tanrı’yı ve Güzeli seyretmek isterse, ilahi, kutsal ve güzel olmak zorundadır.

Yukarı doğru yükselen her varlık öncelikle akıl basamağına uğrar. Bu varlık akıl basamağındaki bütün ideaların güzel olduklarını bilir. Güzelin burada bulunduğunu fark eder. İdeaların yurdu güzeldir. Ve bu güzel, şartlar ne olursa olsun düşünülür olandadır.’<sup>249</sup>

Tanrısal ve güzel olmak da ancak beden, maddenin cismânîliğinden, karanlığından kurtularak ulaşılabilecek bir yoldur. Ulaşılan bu yol tamamıyla mistik bir yoldur ve amaç Tanrıyla birleşerek bütünleşmektir. Bu sonuca vardıldıktan sonra Tanrı’ya, Güzel’e ulaşma yollarını aşağıdaki gibi özetleyebiliriz.

---

<sup>248</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s:229

<sup>249</sup> Plotinos, *Dokuzluklar I*, s:230

## 2.4.1. GÜZEL'E ULAŞMA DÖNGÜSÜNDE PLOTİNOS'UN TAKİP ETTİĞİ YOLLAR

### 2.4.1.1. Birinci Yol:

Tanrıyla bütünleşmeye duyulan istekten ötürü, Ruh dünyevî ve maddî kısıtlamalardan kurtulmaya çabalar. Bu basamakta bulunan insan, düşünme sistemini kontrolü altına alarak doğru ve metodik düşünmeye kendini kodlamalıdır. Böylece ferdîlik ve bireysellikten uzaklaşır, varlıkların, dünyanın, kendisinin bilgine vâkıf olarak her gördüğü şeyde Tanrısallık aramaya başlar. Burada Tanrı'ya doğru yükselme başlamıştır. Bu basamakta ruh Güzel'e kavuşmak için dinamik hale gelmeye başlar.

Ruh, Güzel'e kavuşma isteğiyle duyularla algılanan nesne ve cisimlere doğru harekete geçer. Burada ruh, kötülük ve çirkinliklerin tuzağına da düşebilir.<sup>250</sup>

Güzeli bulmaya çalışırken kötülüğe düşen ruh, duysal yani nesnel güzelliğin sanki bir gölge olduğunu fark etmezler. O cisim veya nesneye saplanıp kalabilirler. Tabiata aykırı davranışlar sergileyebilirler. Çünkü o esnada nesnel güzelliğin gerçek güzellik olduğunu zannederler.<sup>251</sup>

İşte bu yüzden gerçek, hakikî güzeli bulmak isteyen ruh, nesnel güzelle yetinmeyip, hakiki, gerçek güzeli aramaya devam etmelidir. Gerçek güzeli arayan ruh, kavranılan güzele ulaşacaktır. Plotinos'a göre, fiziki güzelliğe duyulan istek, Tanrısallık idea'lara yükselme yolunda ilk aşamadır.

Yaratılmış olan varlık, kendi hudutlarını bilecek ve onun üzerine çıkarak "İyi" ve "Güzel"i aramaya çalışacaktır. Ve bu yükselme isteği varlık kendi "İyi" ve "Güzel"ini bulana kadar devam edecektir.<sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> Kılıç, Cevdet, *Plotinus'ta Sudurla İnen Ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 7-1 (Ocak 2009), s: 52

<sup>251</sup> Inge, William Ralph, *The Philosophy Of Plotinus*, The Gifford Lectures At St. Andrews, 1917-1918, By C.V.O., D.D., In Two Volumes, Vol. II., s: 124

<sup>252</sup> Kılıç, a.g.m., s: 52



#### **2.4.1.1. İkinci Yol:**

Bu basamakta yol alırken Ruh, sonsuz olarak kendisine geri dönerek Bir'e ulaşır. Bu kademedен sonra kişi şahsi hayatında bazı düzenlemeler yapması gerekir. Erdemli davranmayı ve düşünmeyi öğrenmesi gerekir. Arzu, tutku, hissi içsel davranışlardan kendisini soyutlamalıdır. Kısaca arınma safhasına geçmelidir. Bilim ve felsefi düşünme ile yönünü Akıl'a çevirdiği zaman Tanrı'ya, Mutlak Güzel'e yükselişi çok daha hızlı bir şekilde yaklaşmış olmaktadır.

#### **2.4.1.2. Üçüncü Yol:**

Bu basamakta ruh, artık idea'ları gözleme yeteneğine sahip olmuştur. Bundan zevk ve haz duymaktadır. Ruh burada hâlâ kendinde ben bilincini barındırmaktadır.

#### **2.4.1.3. Dördüncü Yol:**

Bu basamakta ruh, madde ile, dünya ile, ben bilinci ile olan bütün bağlantılarından kopup uzaklaşarak yalın ve basit olan maddi olmayan tarafa geçmiştir. Artık burada "Bir" kendini gösterene kadar veya ondan ani gelen bir ışıkla aydınlanma meydana gelene kadar ses çıkarmadan beklemek gereklidir. Ruh Güzel'le birleşip aydınlandığı zaman ya da gerçek olanı kavradığı zaman, şahsilikten kurtulmuş ve evrensel olana geçiş yapmış demektir.

Ve ruh "Bir" in var olduğunun, gerçek olduğunun ve Güzel'den oluşan varlıkların belli bir hiyerarşi içinde olduğunu anlar.<sup>253</sup>

Sonuç olarak, Plotinos'ta güzellik, cisimlerin, nesnelerin, bedenlerin güzelliği ve ruhun güzelliği temeline dayanmıştır. Plotinos, bu iki anlayışın etkisini koruyarak mistik bir yola doğru düşüncesini geliştirmiştir.

Bu gelişme süreci, fiziki, beden güzelliğinden başlatıp, ruh, akıl ve Kutsal yani Tanrısal güzellik safhasına kadar getirmiştir. En son safhaya geçene kadar her bir basamaktaki güzellikten diğerine geçerken sürekli bir arınma durumu ile bir önceki güzellik ile bir sonraki güzellik ayırt edilebilmiştir.

---

<sup>253</sup> Kılıç, *a.g.m.*, s: 53 -54

Plotinos, ruhun güzelliğini, bedensel, cismânî güzellikten daha fazla arınmış olması ile aklın güzelliğini ise ruhun güzelliğinden yine daha fazla arınmış olması ile açıklamış ve basamaklardaki güzellikleri bu sayede birbirinden ayırt etmiştir.

Plotinos için arınma temel ölçüt olmuştur. Bu çizgide düşünüldüğünde Plotinos için güzel ile erdem aynı şeyleri ifade etmektedir.

Plotinos için ana ilke, her şeyi güzel yapan, her şeyi iyi kılan şey, yani form, biçim, idea'dır. Plotinos'a göre varlık, iyi, güzel aynı şeyleri ifade etmektedir.

Plotinos'un güzeli, Doğu'ya yapmış olduğu seyahatlerin de etkisiyle, diğer Grek felsefi düşünürlerle kıyaslandığında daha mistik, daha Tanrısal ve daha ahlâkîdir.

Plotinos, bu görüşü ile Hristiyanlık dünyasındaki güzellik anlayışından ziyâde, Doğu'da İslâm dünyasının güzellik anlayışı üzerinde etkili olmuştur.<sup>254</sup>

## 2.5. PLOTİNOS ESTETİĞİNDEKİ GÜZEL İLE PLATON ESTETİĞİNDEKİ GÜZELİN KARŞILAŞTIRMASI

1. Plotinos'un estetiğindeki güzellik anlayışı Platon estetiğinin ekseninde meydana gelip, o eksen etrafında gelişmektedir.
2. Platon'un güzellikteki "kendiliğinden güzel" ve "görelî güzel" anlayışı, Plotinos'ta kendini cisim, beden veya nesnedeki güzellik ve ruh güzelliği şeklinde tezâhür etmektedir.
3. Platon'un "görelî güzellik" anlayışında savunduğu "simetri" ve "orantı"yı Plotinos kabul etmez. Güzelliğin tespit edilmesinde esas olan simetrik olmak değildir der Plotinos. Esas olan şey ona göre, simetri de dâhil olmak üzere bütün norm'ları belirleyen idea yani form, şekil, biçimdir.
4. Yaşlılık döneminde Platon, Phytagorasçılığın etkinde etkisinde olduğundan onun için güzel, simetri ve orantı anlamı taşımaktaydı. Plotinos ise, duyularla algılanabilen şeylerde, doğal ve tabii varlıklardaki güzellik için simetri ve orantının güzelliği sağlamadığı görüşünü savunmaktadır.<sup>255</sup>

<sup>254</sup> Tunalı, a.g.e., s: 55 -56

<sup>255</sup> Tunalı, a.g.e., s: 42

5. Platon'un estetik anlayışındaki iki ana kavram, güzel ve çirkin kavramlarını birbirinden ayıran iki ölçüt vardır. Bu ölçütler, olgunluk döneminde “eros”, yaşlılık döneminde ise simetri, orantı, harmoni olarak karşımıza çıkmaktadır.

Plotinos ise, güzel ve çirkin kavramlarını birbirinden ayırt ederken, Platon'un yaptığı gibi matematiksel bir ölçüt kullanmamıştır. Plotinos'a göre güzel, ruhun bildiği, tanıdığı, akraba yani ruha yakın olan; çirkin ise, ruha uzak, yabancı, ruhun bilmediği, tanımadığı şeydir.

6. Platon'un estetik anlayışında güzel, hakikî, gerçek varlık iken Plotinos'un estetik anlayışında güzel, ilâhî, tanrısal, mistik ve ahlâkîdir.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. FARABİ'DE ESTETİK VE GÜZELLİK

#### 3.1. FARABİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ortaçağ Latin metinlerinde ve kaynaklarında “*Alfarabius*”<sup>256</sup> ya da “*Avenassar*” diye tanınan, ünlü Türk felsefi düşünürü Farabi'nin tam ismi, Ebu Nasr b. Muhammed b. Tarkan b. Uzluk'tur. Farabi, İslam felsefesinin en etkili felsefi düşünürüdür. Aristoteles'in ardından felsefe ve düşünce tarihine kazandırdıkları açısından bakıldığında kendisine “İkinci Muallim”, Muallim-i Sâni” unvanı verilmiştir.<sup>257</sup>

Yaklaşık M.S. 870 yılında Türkistan'ın Farab (Otrar)<sup>258</sup> ilinin Vesic köyünde doğmuştur. Doğum tarihi ölüm tarihine göre geriye doğru hesaplanarak bulunmuştur. Ölüm tarihi kesinlik taşımaktadır. M.S. 950 yılının Recep ayında Cuma günü vefat etmiştir. Mezarı Şam taraflarında Bâb el – Sagir dışında bir yerededir.

Atalarının asker olduğu bilgisi bulunmaktadır. Babasının bir Türk olduğu ve Farab ilindeki Vesic kalesinde komutan olduğu tarihi kaynaklarda geçmektedir.<sup>259</sup>

Farabi eğitim hayatına doğduğu Vesic köyünde başlamıştır. Önce Horasan, sonra belli bir süre Merv'de eğitim hayatına devam etmiştir. Bağdat'ta tahsil görerek, Şam'daki eğitim hayatı boyunca ise gündüzleri bahçıvanlık yapmış, geceleri ise felsefe okumuştur.

Bağdat'taki eğitiminde Aristoteles mantığının ustası Ebu Bişr Metta b. Yunus'tan tıp, matematik, mantık dersleri almıştır. Horasan'daki eğitiminde ise, Yuhanna b. Haylan'dan mantık ve felsefe dersleri almıştır. Bu sayede Ortaçağ'ın Trivium (gramer, belagat, mantık) ve Quadrivium (Aritmetik, geometri, astronomi, müzik) ilimleri

---

<sup>256</sup> Hammond, Robert, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çev. Gülnihal Küken, Uluğ Nutku, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s: xi

<sup>257</sup> Filiz, Şahin, *İslam ve Felsefe (İslam Dünyasında Felsefe Akımları)*, Say yayınları, Ankara, 2014, s: 180

<sup>258</sup> Hammond, a.g.e., s: xi

<sup>259</sup> Filiz, a.g.e., s: 180

hakkında belli seviyede bilgi sahibi olmuştur. Müzik konusunda çok değerli eserler vererek tarihe geçmiştir.

Farabi ilgilendiği bütün ilimler alanında uzman durumuna gelerek onları incelemiş, zaten algısı ve sezgisi bakımından çok yüksek potansiyele sahip olan düşünür bu ilimler üzerinde fazlaca düşünmüştür.

İbn Ebi Usaybia'nın aktardığına göre, Aristoteles'in *Kitabu'n-Nefs* adlı kitabı üzerine Farabi'nin el yazısıyla yüz defa okudum ibaresi geçmektedir. Farabi'ye insanların en bilgisi sen mi yoksa Aristoteles mi diye sorduklarında, Farabi "Eğer Aristoteles zamanında yaşamış olsaydım onun öğrencilerinin en büyüğü ben olurum" diyecek kadar mütevazı ve kendinden emin bir düşünürdür.<sup>260</sup>

Halep'te ise Halep ve Şam illerinin Sultanı Seyfüddevle'nin himayesine girmiştir. Hatta vefat ettiğinde cenaze namazını Seyfüddevle'nin kıldırıldığı da kaynaklarda geçmektedir.

Farabi'nin eğitim hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçirdiğini İbn-i Nedim'in "*el-Fihrist*"inden öğrenmekteyiz. Bağdat ekolüne bağlıdır ve bu ekol üzerinde çok büyük etkileri olmuştur.<sup>261</sup>

Farabi, klasik Grek felsefesi, öncelikli olarak Grek siyaset felsefesi İslam'ı yakınlaştırıp ortak noktaya getirmeye çabalamış olan ilk felsefi düşünürdür. Farabi, bu düşüncelerle takındığı iki tavır sayesinde kendinden sonra gelmiş ve gelecek olan felsefi düşünürler üzerinde derin etkisi olmuştur.

Farabi, genel açıdan bakıldığında Antik Grek felsefesi, özel açıdan bakıldığında ise Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesini İslam'la yakınlaştırıp uzlaştırma gayesi ile edindiği tavırlardır.<sup>262</sup>

Farabi, ilk öncelikli olarak din olmak üzere musiki, tıp, gramer, edebiyat, dil, kimya ve matematiği felsefe ile buluşturan, insanın merkezinde olduğu hümanist, insancıl bir felsefi duruş sergilemiştir. Farabi'nin felsefesi, felsefenin doğa ve insanla alakalı her türlü yaratılmış olan şey, sanat, estetik, bilgi, felsefenin toparlayıcı, kapsayıcı,

---

<sup>260</sup> Aktaran: Hammond, a.g.e., s: xii

<sup>261</sup> Filiz, a.g.e., s: 181 -182

<sup>262</sup> Farabi, *Medînetü'l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2015, s: 7

bütünleştirici, ilkelerini koruyarak sistemli olmasını sağlayacak biçim ve şeklini bozmadan tekrar insana döndürerek insanlaşmasını sağlayan bir felsefedir.

Farabi, kendi döneminden daha önceki İslami felsefi düşünürlerden ayrılarak daha hümanist bir felsefe sistemi kurmuştur. Farabi'nin düşüncesi, Tanrı'dan insana doğru gelen bir sistem yerine insandan Tanrı'ya uzanan bir sistem meydana getirmektir ve bunda da başarılı olmuştur.<sup>263</sup>

Farabi, felsefesini gerçek anlamda oturtmak ve felsefesiyle yakından ilgilenmek istediği için, felsefi düşünürlerinde bazı etik değerleri taşıması gerektiğini ifade etmiştir. Bu değerler arasında iyi ahlaklı olmak, ilim sahibi olmak, üstatlara ve dine saygılı olmak, nefesine hâkim olmak, felsefeden gelir elde etmek endişesinde olmamak sayılabilir.

Hiç evlenmemiştir. “Ebu Nasr” olan künyesinin anlamı “yardım babası”dır. Buradan çocuğu vardır anlamı çıkarılmamalıdır. Her filozof gibi, toplumdan uzak, kendi başına yaşamayı tercih eden, yalnızlığı seven bir felsefi düşünürdür.

Yaşamını sadece okumak, yazmak ve düşünmek için harcamayı tercih etmiştir. Uzun seyahatlere çıkmış ve bulunduğu yerlerde ilmini ve bilgisini artırmıştır. Bu dönemlerde kendine sunulan hiçbir devlet yöneticiliği veya memurluğu teklifini kabul etmemiştir. Bu yüzden de çok fazla itibar görmüştür.

Mütevazı ve doğa ile baş başa bir hayat geçirmeyi tercih etmiştir. Felsefe dışında şiirle de ilgilenmiştir. Tanrı ile arasındaki köprüyü şiir sayesinde kurmuştur. Dünya'nın geçici ve fâni olduğunu her fırsatta vurgulamıştır.<sup>264</sup>

Kaynakların birçoğuna göre Farabi, gerçek Türk'tür. Öncelikle ünlü biyografi yazarı İbn Hallikân dâhil diğer bütün biyografi yazarlarına göre, isminin sonuna eklediği “Türk” ibaresiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Devamlı olarak övündüğü Türk kıyafetleriyle dolaşması da bu fikri desteklemektedir.

Farabi, Kâdî Sâid'e göre Müslümanların gerçek filozofu, İbn Hallikân'a göre ise, Müslüman filozofların en büyüğüdür.<sup>265</sup>

---

<sup>263</sup> Filiz, a.g.e., s: 185

<sup>264</sup> Hammond, a.g.e., s: xiii

<sup>265</sup> Farabi, *Platon Kanunlarının Özü (Telhisü Nevamîs-i Eflâtun)*, Hazırlayan: Prof. Dr. Fahrettin Olguner, Aktif Düşünce Yayınları, İstanbul, 2018, s: 2

Farabi, eklektik, uzlaşmacı, sistematik bir felsefeci olarak kendi zamanındaki mümkün olan her bilim alanı ile ilgilenmiştir. Diğer taraftan ansiklopedik bir felsefi düşündürüdür.

Birçok Ortaçağ biyografi yazarına göre Farabi'nin felsefi açıdan üretken olduğu belirtilerek eserlerinin sayısının yüzü geçtiği nakledilmiştir.

Farabi'nin birçok eseri mantık ve dil felsefesini konu edinmiştir. Ancak Farabi'nin fizik, metafizik, mantık, ahlak ve siyaset hakkındaki eserleri İslam felsefi düşünceleri için de pek önemli kaynak değeri taşımaktadır. Platon ve Aristoteles felsefesine yaptığı uzman yorumlar nedeniyle usta felsefeciler tarafından daima övülmüştür.<sup>266</sup>

Ayrıca Farabi müzik konusunda da önemli eserler vermiştir. Türk musikisinde kullanılan meşhur ud enstrümanını Farabi icat etmiştir. Kendisi doğal olarak usta bir udidir.<sup>267</sup>

Fakat Farabi'nin bütün eserlerini burada zikretmemiz mümkün olmamaktadır. Düşünürümüzün önemli bazı eserleri aşağıda verilmiştir.

1. *İhsa-ül-ulûm* (İlimlerin Sayımı): İlimlerin sınıflandırılması, nasıl yapıldığını açıklaması ve konuları içerir. Bu eser, Arapça kaleme alınmıştır. İlk ansiklopedik eser özelliği taşımaktadır.
2. *Kitab-el-cem beyne re'yey el-hakimeyn Eflatun el-İlahi ve'l-Aristotalis*: Aristoteles ile Platon'un felsefelerinin uzlaştırılması hakkında kaleme alınmış bir eserdir. Her iki filozofunda biyografileri yer almaktadır.
3. *Siyaset el-Medeniyye*: Erdemli şehir halkının nasıl olması gerektiği üzerine kaleme alınmış olan bir eserdir.
4. *Medinetü'l-Fazıla*: Erdemli şehir halkının nasıl olması gerektiği üzerine kaleme alınmış olan bir eserdir. En meşhur eserlerinden biridir. Sosyoloji bilimi ve siyaset bilimi alanlarını konu edinmiştir.
5. *Kitab tahsil el-sa'ade*: Mutluluğun elde edilmesi hakkında kaleme alınmış olan bir eserdir.

---

<sup>266</sup> Filiz, a.g.e., s: 193

<sup>267</sup> Filiz, a.g.e., s: 183

6. *Kitab'ül –müdhal fi'l –mantık*: Mantığa giriş hakkında kaleme alınmış olan bir eserdir.
7. *Fusûl'u, yuhtâc ileyha fi sına'ât -il Mantık*: Mantık sanatında ihtiyaç duyulan vasıflar hakkında kaleme alınmış olan bir eserdir.
8. *Kitab'un fi's safsata*: Safsata hakkında kaleme alınmış olan bir eserdir.
9. *Kitab'un fi'l –hitabe*: Hitabet hakkında kaleme alınmış olan bir eserdir.
10. *El –Medhal fi'l –Musiki*: Musiki hakkında kaleme alınmış olan bir eserdir.
11. *Kitab el –Musiki el –Kebir*: Musiki hakkında kaleme alınmış olan bir eserdir.
12. *Kitab'ul –Huruf*: Günümüzde “dil felsefesi” ya da “Hermönötik” denilen felsefi kolların cevap verebileceği analiz ve incelemelerin kaleme alındığı bir eserdir.
13. *et –Talikat*: Tüm varlıkların Tanrı'dan türeme yoluyla meydana geldiklerini, insani nefis, nefsin tanımı, ..., akledilirler,...gibi çeşitli konuları ele alan ansiklopedi tarzında kaleme alınmış olan bir eserdir.

Farabi bir Türk'tür, buna rağmen eserlerini Arap diliyle kaleme almıştır. Bunun sebebi ise, Ortaçağ Avrupası'nın ilim ve bilim dili nasıl Latince ise, Farabi'nin ait olduğu Doğu dünyasının da o zamanlarda ilim ve bilim dilinin, Arap dili olmasıdır.<sup>268</sup>

---

<sup>268</sup> Hammond, a.g.e., s: xiii



### 3.2. FARABİ’NİN ÖĞRETİSİ

Farabi, İslam felsefesinde ilk sistematik felsefeci olarak tanınmaktadır. Farabi, Bağdat ekolüne mensuptur. O felsefenin bilgi, varlık ve ahlâk konularını incelemiş ve bu konular üzerine eserler vermiştir.

Farabi için, kesin delillerle elde edilen bilgi sonucu yapılan ilimler diğer ilimlerden daha değerlidir. Ona göre bu ilim sayesinde mutluluğa varılır. İlmin muhteva ettiği şeylere ise hikmet demiştir. Hikmetin sevgisi ise felsefeyi meydana getirir.

İslam felsefe dünyasının Aristoteles ile buluşmasına en çok katkısı olan felsefecidir. Farabi teoloji ile felsefeyi birbirinden ayırt etmiştir. Mantık onun için felsefeye bir ön hazırlıktır. Felsefeyi metafizik ve fizik olarak iki kısma ayırmıştır.<sup>269</sup>

Farabi, Psikoloji, Siyasal ve Metafizik üzerine oluşturduğu fikirlerinde taşıdığı mistik özellikten dolayı bir Yeni Platoncu olarak adlandırılabilir. Farabi, felsefesinde Platon ve Aristotelesçi unsurlar taşıyarak İslam dünyasını Grek felsefesiyle bir yönden tanıştırmıştır. Bunun amacı, az da olsa eğitim görmüş, felsefeyi okumuş, felsefeyi anlamaya çabalayan kişilere felsefe ve felsefenin temel unsurlarından haber ver vermek, insanlara kendi dini bilgilerini öğreterek kavratmak olabilir.<sup>270</sup>

Kendi dini mistik görüşlerini temellendirirken, Yeni Platoncu’luğun türeme, taşma teorisindeki her şeyin bir tek zorunluluktan, ilkedden, madde veya enerjiden olduğu prensibi üzerine kurmuştur.

Bu şartlar altında Farabi’nin felsefesi Tanrı merkezlidir yani Tanrı tüm evrenin merkezi olarak kabul edilir. Farabi’ye göre, Tanrı Bir’dir. O, her şeyin üzerinde, aşkın, Mutlak olan şeydir.<sup>271</sup>

Farabi’ye göre, Tanrı, bütün yaratılmış olan şeylerin sebebi olan basit, Bir, mükemmel, varlığı zorunlu olandır. Tanrı, kendi keline akledebilir, düşünebilir ve bunun neticesi olarak kâinat Tanrı’dan taşabilir, türeyebilir.<sup>272</sup>

Farabi’nin taşma veya türeme teorisine göre, Tanrı’dan yani Bir’den, Mutlak’tan aşağı basamaklara doğru indikçe şeylerin çokluğu ile karşılaşılır. İnsanın gayesi ise, bu

---

<sup>269</sup> Filiz, a.g.e., s: 199

<sup>270</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 9

<sup>271</sup> Hammond, a.g.e., s: 7

<sup>272</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 13

çokluktan sıyrılıp Tanrı'ya dönmektir. Farabi için, bu dönüşü gerçekleştirmenin yolu ise, faziletli, erdemli bir düşünce sistemi olan felsefe sayesinde olabilir.<sup>273</sup>

Sonuç olarak Farabi'nin öğretisi, ne Aristoteles'in öğretisi, ne Platon'un öğretisi, ne de İslam'ın öğretileridir. Onun oluşturduğu öğreti, çok yoğun ve sıkı, disiplinli bir felsefi çalışma sonucu elde edilmiş olan kendisine ait bir Farabi öğretileridir.<sup>274</sup>

### 3.3. FARABİ'DE GÜZEL VE GÜZELLİK

#### 3.3.1. GÜZEL VE TANRI: ESTETİĞİN TEOLOJİK ESASLARI

##### 3.3.1.1.FARABİ FELSEFESİNDE GÜZEL KAVRAMININ ONTOLOJİK

##### AÇIDAN İNCELENMESİ

Güzel kavramı, günümüz estetik anlayışı bağlamında düşünülerek kıyaslandığında, antik çağ ve orta çağda yaşamış olan filozofların estetik anlayışlarına göre daha geniş anlam yüklenerek şekil kazanmıştır.

Her iki zaman aralığında da güzellik sadece duyu organlarıyla kavranabilen, duyuşsal bir kavram olarak görülmemiş, alanı geniş tutularak Tanrı'ya, "Bir"e ulaşana kadar estetik felsefe yapılmaya çalışılmıştır.

Felsefi bir konudaki kavramın tanımı incelenirken, o tanımın yapıldığı dönem, sosyolojik çevre, toplumun dini yapısı, savaş bölgelerine yakınlığı gibi birçok dış etkenin olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında, İslam dünyasında felsefenin geçirdiği süreçte dikkatle incelenmelidir.

Şimdi yukarıda yaptığımız açıklama ekseninde bir Ortaçağ düşünürü ve filozofu olan Farabi'nin estetik anlayışındaki güzel kavramının Eski Grek ve Ortaçağ düşüncelerinden, esintilerinden etkilendiğini belirtmek yerinde olacaktır.

<sup>273</sup> Hammond, a.g.e., s: 7

<sup>274</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 15

Farabi'nin yaşadığı Ortaçağ İslam dünyasında felsefe yapan düşünürlerde estetik anlayış, Eski Grek felsefi düşüncesinin, bilhassa Yeni Platoncu düşüncenin etkisini taşımaktadır. Böylece bu dönem için Ortaçağ estetiği diye isimlendirilebilecek bir düşünce sistemi vardır denilebilir. Bu şartlar altında dönemin İslam filozofları da kendilerini bu çağın düşünce ekseninin dışında tutmayarak, kendi felsefi düşüncelerini geliştirip, Yahudi veya Hıristiyan, din ve kutsal ayrımı gözetmeksizin, yakından ilgilenmişlerdir.<sup>275</sup>

Ortaçağ'da yaşamış bulunan Farabi ve çağdaşları olan diğer Müslüman filozoflar, “gerçek, hakiki estetik teori” ismini verdikleri bir kavramı geliştirmişlerdir. Bu Müslüman filozofların güzel kavramını dizayn etme tarzlarını ya da ele alış şekillerini Ortaçağdaki güzellik anlayışı doğrultusunda değerlendirmek gerekmektedir.

Ortaçağda oluşturulan estetik düşüncesinin genel yapısının, Eski Grek (antik çağ) estetik düşüncesi ile çeşitli noktalarda ortak paydaları bulunmaktadır. Bununla beraber Ortaçağ estetik düşüncesinin etik, ontolojik, dini ve daha başka türev özellikleri vardır. Oluşturulan bu estetik düşünceye “meta- estetik” düşünce denilmektedir.<sup>276</sup>

Farabi'nin estetik anlayışında güzel ve güzellik kavramı araştırılırken yalnız bu konu için hazırlanmış özel bir bölüm veya kaynak oluşturulmadığı için bulunamamıştır. Ancak çalışmaları dikkatle incelendiğinde dağınık halde de olsa konu ile ilgili görüşlerini bulabiliyoruz.

Farabi, üzerinde Yeni Platoncu'lüğün güzellik anlayışının etkisi önemsenecek derecede fazladır. Ortaçağ Batı etkisi ve İslam düşüncesi de eklenince, varlıkların güzelliği, metafizik kaynaklı bir güzellik anlayışı ile açıklanmak durumunda kalmıştır. Çünkü bu tip güzellik anlayışı en sonunda Tanrı'ya kadar gitmektedir. Bu anlayış ise, İslam felsefesindeki güzellik anlayışının gittiği yol ile örtüşmektedir.<sup>277</sup>

İslam felsefesinin estetik anlayışında güzel incelenirken, inceleme Tanrı'nın sıfat ve niteliklerinden bağımsız olarak düşünülemez. Bu da doğal olarak güzel ve güzelliğin metafizik ve ontolojik açıdan incelenmesi demektir. Sonuçta Tanrı'nın sıfatları merkezli bir güzellik anlayışı, sadece duyularla algılanabilen alanın dışına taşarak duyularla algılanamayan alana doğru kapsamı genişletilmek zorundadır. Metafizik ve

<sup>275</sup> Taşkent, Ayşe, *Fârâbî, İbn Sînâ Ve İbn Rüşd'de Estetik*, s: 65

<sup>276</sup> Gonzalez, Valerie, *Beauty and Islam: Aesthetics in Islamic Art and Architecture*, London: I. B. Tauris, 2001, s: 7

<sup>277</sup> Taşkent, a.g.t., s: 66

ontolojik açıdan güzel incelendiğinde, mecburi olarak ilk varlığın güzelliği temel konu olmaktadır.<sup>278</sup>

İslam felsefesi metafiziğinde, ilk var olan “mevcut, Tanrı”, genel olarak bütün diğer var olanlar “varlık, vücûd” adını alırlar. Farabi ise, varlık için “zorunluluk, imkân, vücûd” adlarını kullanırken, Tanrı için “zorunlu varlık veya vâcibu’l vücûd” adlarını kullanmıştır.

Zorunlu varlık olan vâcibu’l vücûd yani Tanrı yok sayıldığında mantıksal olarak akıl çelişki yaşar. Tanrı’nın yokluğu düşünülemez. Mümkün varlık olan vücûd ise, varlığı başka bir nedene bağlı olduğu için yoklukları düşünülduğünde akıl çelişkiye düşmez. Zaten mümkün olan varlıklar için sonsuzluk diye bir şey söz konusu değildir. Bu şartlar altında mümkün olan varlıkların yaratılması için bir ilk neden gereklidir, o da vâcib ve zorunlu varlık olan Tanrı’dır.<sup>279</sup>

Farabi’ye göre, diğer tüm yaratılmışların yani varlıklarının ilk sebebi, zorunlu varlık olan, mevcûd, ilk var olan Tanrı’dır. O Tanrı, tektir, birdir, ilktir, onun birden fazla olması mümkün değildir.<sup>280</sup>

Farabi, yine “*Medinetü’l Fazıla*” adlı eserinde, en üst mertebeye ilk sebep olarak en mükemmel, noksansız, tam olan Tanrı’yı yerleştirmektedir. Sonra ise, yaratılmış olan varlıkları mükemmellikten başlayarak basitlik olarak tanımlanan ilk maddeye kadar sınıflandırma yapmaktadır.<sup>281</sup>

Farabi Tanrı için, Bir, İlk var olan, İlk sebep, İlk prensip, Zorunlu varlık, Saf iyi, Tam, Âlim, Hay, Hâkim, Âşık gibi sıfatlar kullanarak O’nu nitelendirmektedir.<sup>282</sup>

---

<sup>278</sup> Taşkent, a.g.t., s: 66

<sup>279</sup> Taşkent, a.g.t., s: 67

<sup>280</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 33. Bkz. Farabi’nin Tanrı’yı ifade ettiği kavramlar için s: 33- 49

<sup>281</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s:45

<sup>282</sup> Kaya, Mahmut, “*Farabi*”, Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Asiklopedisi, İstanbul, 2014, c. XII, s:155

### 3.3.1.2. FARABİ FELSEFESİNDE MUTLAK GÜZEL OLARAK TANRI

Farabi Tanrı'yı "Güzel-Cemâl" sıfatlarıyla nitelendirmiştir. Farabi için her yaratılmış olan varlıkla alakalı olarak güzellik(camâl), parlaklık (bahâ), parlıltı, ihtişam (ziyne), şaşaa, sonradan yaratılmış olanın varlığının en mükemmel halde olması, onun sonlu olan mükemmelliğine ulaşmış olması demektir.

Oysaki İlk olan varlık yani Tanrı'nın varlığı en mükemmel varlıktır. Tanrı'nın güzelliği güzel olarak nitelendirilen her şeyin güzelliğinden daha üst seviyededir. Yine Tanrı'nın ihtişam ve parlaklığı da her şeyin üstündedir.<sup>283</sup>

Farabi "*Medinetü'l Fazıla*" adlı eserinde ilk neden olan Tanrı'yı nitelerken "Cemâl (güzellik), behâ (güzellik, parlaklık, parlıltı), ziyne (süslemek, ihtişam, şaşaa, güzelleştirmek) kelimelerini kullanmaktadır. Bu üç kelimenin de tercümesine bakıldığında estetik açıdan güzellik anlamına geldikleri ortaya çıkmaktadır. Bu üç sıfatta ilk nedenin güzelliğini nitelemek için kullanılmaktadır.<sup>284</sup>

Farabi'nin kullandığı üç sıfatta, dikkat edilecek olursa, duyulur olan, hissedilir olan, görsel olan şeyleri tanımlarken veya nitelerken kullandığımız sıfatlardır. Biz de Farabi felsefesindeki güzellik anlayışını bu üç sıfat üzerinden değerlendirerek, bunların nitelediği Tanrı kavramına bağlı kalarak açıklamaya çalışacağız.

Tanrı için kullanılan bu üç sıfat, Cemâl, Behâ, Ziyne kelimeleri, insanlar ve diğer yaratılmış olan varlıklar içinde kullanılır. Çünkü bu sıfatları yukarıda da açıkladığımız gibi, duyulur, hissedilir olan şeyler için de kullanabiliyoruz. Ancak bu sıfatlar Tanrı için düşünüldüğünde sonradan kazanılmış veya yaratılmış sıfatlar değildir. O'nun zâtında var olan, varlığının farklı yönlerinde var olan sıfatlardır.

Bu isimler, sıfatlar Tanrı'ya onun mükemmel olması hasabıyla verilmektedir. Tabi ki de bu durum insanlar da bulunduğu şekilden farklı tezahür etmektedir.

Bu durumda diyebiliriz ki, Farabi'ye göre, bu üç isim (cemâl, behâ, ziyne) Tanrı'yı nitelerler. Ve filozofa göre Tanrı'yı güzellik ve metafizik açıdan en yetkin, en olgun, en mükemmel noktada tutan kelimelerdir.

<sup>283</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s:43

<sup>284</sup> Taşkent, a.g.t., s: 70

Bu üç isim Tanrı dışında hangi sonradan yaratılmış olan mümkün varlık için kullanılırsa kullanılsın, İlk neden, Tek, Biricik, Vâcibu'l Vücûd olan Tanrı'nın yetkinlik ve tamlığını, mükemmelliğindeki anlamda değil, tamamen varlığın dıştan, harici cihetten nitelenmesini ifade etmektedir.

Sonuçta Farabi, bu üç isim veya sıfatın Tanrı için kullanıldığında bizde uyandırdığı anlam kusursuzluk, mükemmellik, tamlık gibi anlamlar olup, mümkün varlıkların ifade edemeyeceği türden metafizik yetkinlik içeren anlamlar olduğunu söylemektedir.<sup>285</sup>

Hakikaten Farabi, herhangi bir mümkün varlık üzerinde durduğu, bu üç sıfat (cemâl, behâ, ziyne) ile nitelendiğinde mükemmel bir hâl alıyor diyerek mükemmellik, kemâliyet ile güzellik arasında bir bağ kurmak istemektedir.

Farabi için, eğer İlk neden ve el- evvel olan Tanrı bu üç isimle sıfatlandırılırsa, onun varlığının en mükemmel olduğu kabulüyle, Tanrı'nın güzelliğinin şimdiye kadar güzel diye adlandırdığımız bütün şeylerin güzelliğinin üstünde en mükemmel, kâmil bir güzellik olması gerekmektedir.

O zaman mükemmel olmak demek Farabi'ye göre, cemâl, behâ, ziyne sıfatlarına sahip olmak demektir. Bu üç sığata sahip olan varlık için varlığı kusurlu, eksik, noksan denilmesi bahis konusu dahi değildir. En güzel, en mükemmel varlık olan Tanrı için kâmil güzelliğdir denilmesi zorunlu ve şart olan bir durumdur.

“Vâcibu'l Vücûd” olan Tanrı, “efdalü'l vücûd”, “ekmelü'l vücûd” olarak tanımlanıyorsa, o Tanrı her cemâl sahibi olan varlığın güzelliğinin üstünde bir güzelliğe sahip olmalıdır. Bu da onun kemâliyet derecesinin bir ölçüsüdür.

Farabi, Tanrı'nın sahip olduğu bu güzellik için, onun zatına, özüne ait olan bir özellik olduğunu ve El- evvel ismi ile anılan Tanrı'nın güzelliği için kullanılan “ekmel”, en mükemmel sıfatı, her mümkün varlık için tanımlanan güzel sıfatının üstünde bir güzelliğdir, belirtir.<sup>286</sup>

Farabi'nin “*el- Medinetü'l Fazıla*” adlı eserinde ifade ettiğine göre, el- Evvel, yetkinlikle ifade edilip, güzellikle arasında bir bağ kurulabilmektedir. Filozofumuza göre, eğer Tanrı'nın sahip olduğu güzelliği diğer güzelliklerle kıyaslayacak olursak,

---

<sup>285</sup> Taşkent, a.g.t., s: 70

<sup>286</sup> Taşkent, a.g.t., s: 71

sıralamanın ilk başında el- Evvel bulunmalıdır. Burada Farabi en güzel varlık ile en mükemmel varlık arasında bir bağ kurmaktadır.

Sıralamaya giren diğer varlıklar ise, el- Evvel ile kıyaslanacak güzellikte olmadıklarından, onlar eksik, noksan ve kusurlu olduklarından dolayı en güzel olan el- Evvel'den sonra sıralanacaklardır.

Farabi'nin felsefi düzeninde, el- Evvel olan Tanrı'nın estetik yönden güzelliği "cemâl, behâ, ziyne" isimleriyle sıfatlandırılır. Dikkatle incelendiğinde Farabi'nin sıralamasında en güzel ile en mükemmel'in aynı basamakta yer aldığı farkedilecektir.

Tanrı, en mükemmel olduğuna göre mükemmel olmayan diğer mümkün varlıkların güzelliklerinin mükemmelliğinden bahsetmek imkânsızdır. Zaten onlar eksiktirler ve kusursuz değildirler. Bu yüzden el- Evvel haricindeki tüm varlıklar hem mükemmel değildirler ve hem noksandırlar ve mükemmel güzelliğe sahip değildirler.<sup>287</sup>

Farabi'nin felsefesinde varlıkların türeme sisteminde ilk başa koyduğu el- Evvel olarak sıfatlandığı Tanrı, ister saf akıl, ister katışıksız akıl, ister mantık, ister varlık, isterse de varlığın sahip olduğu olgular açısından düşünölsün, O hep "en yetkin", "en mükemmel" varlık olarak kabul edilmektedir.<sup>288</sup>

Farabi'ye göre Tanrı, tüm eksikliklerden ve noksanlıklardan tenzih olunmuştur. Bu sebepten dolayı O en mükemmel varlıktır. Mükemmel olmak onun için zorunludur. Bu zorunluluk onun hem zatından hem de özünden kaynaklanmaktadır. Mükemmel olmak zorundadır ve varlığı en mükemmel olan varlık Tanrı'dır.<sup>289</sup>

Dış âlemde gördüğümüz, hissettiğimiz, algıladığımız tekil varlıkların noksanlıkları ve mükemmel olmamaları nedeniyle, Farabi, el- Evvel olan Tanrı hakkında onun mükemmel olduğu sonucuna ulaşmıştır. Farabi'ye göre tekil veya duyusal varlıklar mümkündürler yani yetkin değildirler. Oysaki Tanrı, hem zatı, hem özü itibariyle en yetkin, en mükemmel, "Vâcibu'l vücûd", hem de sıfatları cihetiyle en mükemmel olan varlıktır.

Farabi, Tanrı'nın "ilim, kudret, hayat" gibi sıfatları olduğunu ve bunları sadece dini yönden değil felsefi yönden de kullanılabileceğini söylemektedir. Ona göre, Tanrı'nın

---

<sup>287</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s:33

<sup>288</sup> Kaya, *Farabi*, s: 150

<sup>289</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s:33

ilmi en mükemmel ilim, kudreti en mükemmel kudret, hayatı en mükemmel hayattır. Onun sahip olduğu “cemâl, behâ, ziyne” sıfatları sebebiyle güzelliği de en mükemmel güzelliştir.

Farabi’ye göre her şey, kendinden daha güzel ve daha mükemmel olana meyiletme durumundadır. Bu varlığın doğasında bulunmaktadır. Bu durumda da “en mükemmel”, “en yetkin”, “en güzel” olan varlık, tanrı olduğuna göre tüm mümkün varlıklar ona ulaşmak isteyeceklerdir.<sup>290</sup>

Farabi’ye göre Tanrı’nın güzelliği ve yetkinliği onun özü itibariyledir, özünden kaynaklanmaktadır. Güzelliği özünden geldiği için de en üstün ve en güzel varlık O’dur.

Farabi’nin “*el- Medinetü’l Fazıla*” adlı eserinde bahsettiği gibi, Tanrı’nın en güzel olduğunu işaret eden “cemâl, behâ, ziyne” sıfatları onun özünden gelmektedir, sonradan ona katılmış, arızî nitelikler değillerdir. Güzel ve güzellik el- Evvel olan Tanrı’nın özündendir. Tanrı’nın sahip olduğu diğer sıfatlarda onun zatındandır, özündendir.<sup>291</sup>

Güzel ve güzellik, Tanrı’nın özünde oldukları için, ayrılma ve bölünme kabul etmezler. “Cemâl, behâ, ziyne” kelimelerini Tanrı’nın özü için kullanan Farabi, Tanrı’nın güzelliği ile özü arasında bir bağ kurmaktadır.

Farabi, bu bahiste Tanrı’nın güzelliği ile diğer mümkün varlıkların güzelliğini kıyaslamaktadır. Filozofa göre, mümkün varlıkların güzellikleri, kendi özleri itibariyle değildir. Çünkü onların güzellikleri için sonradan kazandıkları arızî özellikleri vardır. Mümkün varlıkların sahip oldukları ihtişamları, güzellikleri, parlaklıkları bedenlerinde sahip oldukları arızî özelliklerinden kaynaklanmaktadır.<sup>292</sup>

Farabi, Tanrı’nın güzelliğini ifade etmek için cemâl, behâ, ziyne sıfatlarını kullandı ve bunları güzellikle ilişkilendirdi. Sonra kemâl sıfatını ekleyerek Tanrı güzelliği ile bu dört sıfatı ilişkilendirdi. Şimdi ise sıra “hayr, iyi veya sırf iyi” diye isimlendirdiği sıfatı Tanrı’nın güzelliği ile ilişkilendirmektedir. Farabi’ye göre Tanrı el- Evvel olduğuna

---

<sup>290</sup> Taşkent, a.g.t., s: 72

<sup>291</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s:43

<sup>292</sup> Taşkent, a.g.t., s: 73



göre O her türlü eksiklikten berîdir. Onun varlığı tamdır, bölünemez ve en mükemmel varlıktır. Tanrı en yüksek seviyede kâmil ve en güzel olan varlıktır.

Sonuç olarak denilebilir ki, Tanrı'nın güzelliği için kullanılan iyilik ve yetkinlik sıfatları daha önce Tanrı'nın güzelliği için kullanmış olduğumuz cemâl, behâ, ziyne sıfatlarının tamamlayan, Tanrı'nın güzelliğini tamamlayan isimlerdir.<sup>293</sup>

O halde Farabi'ye göre güzellik, iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, el- Evvel'in güzelliği, ikincisi ise, mümkün varlık olan diğerlerinin güzelliği. El –evvel olan Tanrı'nın güzelliği, mutlak manada en yüksek seviyededir. O, Tanrı güzelliği kendi zatından olan en güzeldir. Mümkün varlık olan diğerlerinin güzelliği ise, göreceli bir güzelliştir, güzellik varlıkların özlerinden kaynaklanmamaktadır. Sonradan kazanılmış nitelikler olup arızidir.<sup>294</sup>

Farabi'nin varlıkların aşama sırası için kullandığı yöntem, güzellik anlayışındaki etkiyi de göstermektedir. Meselâ, Farabi, varlıkları “varlığı zorunlu olarak gerekli olan” ve “varlığı zorunlu olarak gerekli olmayan” olarak iki kısma ayırır. Bu doğrultuda estetik anlayışındaki güzellik kavramı da “varlığı zorunlu olanın sahip olduğu güzellik” ve “varlığı zorunlu olmayanın sahip olduğu güzellik” olmak iki kısma ayrılmaktadır. Bu durumda elimizde iki değişik türde güzellik bulunmuş olmaktadır.

*Birinci güzellik türü:* Ontolojik gerçeklik olarak varlığı zorunlu ve kaçınılmaz olan, varlığını devam ettirmesi için hiçbir nedene ihtiyaç duymayan, mutlak varlığın güzelliği. Bu güzelliğe sahip olanın güzelliği, “zorunlu mutlak güzellik”, mükemmel, yetkin ve iyilikle sıfatlandırılması zorunlu olan güzeldir.

*İkinci güzellik türü:* Ontolojik gerçeklik olarak varlığı zorunlu olmayan, mümkün varlıkların güzelliğidir. Mümkün varlıkların güzelliklerinde, kendi özlerinde mükemmel değildir, güzellikleri aynen varlıkları gibi bir nedene bağlıdır. Bu güzellik türü, sırf iyi diye isimlendirilemez güzelliştir.

Güzelin iki kısımda incelenmesinin nedeni, güzel dediğimiz varlıkların, ontolojik yapılarının farklı olmasındandır.

---

<sup>293</sup> Taşkent, a.g.t., s: 74 - 75

<sup>294</sup>Taşkent, a.g.t., s: 76

Tanrı'nın güzelliği herhangi bir sebebe bağlı değildir. Onun güzelliği zatındandır. Mutlak güzeldir. Diğer varlıkların, mümkün varlıkların güzellikleri sebebe bağlı olduğu için arızidir. Mümkün olan varlıklar güzeldir ancak onların güzellikleri mutlak olan güzelin güzelliğinden ileri gelmektedir.<sup>295</sup>

İlk neden olan zorunlu varlık, kendisi ile zorunludur. Mümkün olan diğer varlıkların ilk nedenidir. Güzelliği kendi zatına aittir. Diğer mümkün varlıklar nedenli varlıklardır. Varlıklarını bu ilk nedene borçludurlar. Mümkün olan, zorunsuz varlıkların bir başlangıç noktaları vardır. Başlangıç noktası olanın bir de bitiş noktası yani sonu olması gerekir. Bu durumda filozofumuza göre, sonlu varlıklar nedensiz varlık olan Tanrı'da sona ermelidirler.

O halde bir nedene göre varlıkların güzelliklerini iki kısma ayırabiliriz:

1. *Kısım güzellik:* İlk neden olan varlığın yani kendisi bir nedenle var olmamış olanın, sadece kendisi ile zorunlu olan varlığın güzelliği. Zorunlu varlığın güzelliği kendi özündendir. Tüm varlıklar güzelliklerini bu ilk neden olan Tanrı'dan almışlardır.
2. *Kısım güzellik:* Varlığı bir nedene bağlı olan, zorunluluğunu başka bir varlığa borçlu olan, kendinde mümkün varlığın güzelliği. Bu varlıkların güzelliği kendinden olmadığı için, bir sebeple yani cemâl, behâ, ziyne sıfatlarına sahip olan zorunlu varlığın yaratması nedeniyle diğer var olanların güzelliği kastedilmektedir.

Farabi'ye göre, bizatihi zorunlu varlığın güzelliği ilk neden olan el –Evvel'in güzelliği demek olmaktadır. Zorunlu varlık cemâl, behâ, ziyne sahibi varlıktır ve mümkün varlıklar denilen şeylerin ilk nedenidir. Bundan dolayıdır ki, mümkün varlıklar olan diğer şeylerin güzelliği zorunlu olan varlığın güzelliğinden dolayı güzel olarak sıfatlandırılmaktadır. Yani diğer varlıkların güzelliği ilk neden olan zorunlu varlıktan gelmektedir.<sup>296</sup>

Farabi, yine varlıkların güzelliğinin öze aidiyeti açısından baktığında da varlıkların güzelliklerini iki kısma ayırmaktadır:

---

<sup>295</sup> Taşkent, a.g.t., s: 77 -78

<sup>296</sup> Taşkent, a.g.t., s: 77

1. *Kısm güzellik*: Kendi özüne ait olan güzellik yani mutlak güzellik olan Tanrı'nın güzelliği. Cemâl, behâ, ziyne sahibi, İlk olan varlık, Tanrı'nın güzelliği kendi özünden kaynaklanmaktadır.
2. *Kısm güzellik*: Güzellikleri kendi özüne ait olamayıp yani güzelliği arızî olan güzelliktir. Diğer varlıklar denilen mümkün varlıkların güzelliğidir ki bu varlıkların güzelliği kendi özlerinden değil mutlak güzellik olan Tanrı'nın güzelliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>297</sup>

Farabi için Tanrı'nın mutlak güzelliğini tanımlamak, mutlak güzelliği ile ilgili bir olguya ulaşabilmek çok zor ve güçtür. Tanrı'nın mutlak güzelliğinin anlaşılıp kavranabilmesi için Farabi “güneş ve ışık” metaforunu uygulamaya koymaktadır.

Bu metafora göre, güneşten gelen ışık ışınları görünen şeylerin ilki, en parlak olanı ve en güzel olanıdır. Görme duyusu organı olan gözümüz sayesinde dış ortamda gördüğümüz şeyleri bu ışık etkisiyle algılarız. Görerek algıladığımız varlık ve nesnelerin görülme nedeni o parlak ışıktır. Bu sebepten ötürü, bir şey ne oranda büyük, bütüncül ve tam ise, o şeyle ilgili olan görme algısı, yeteneği de o oranda büyük ve tam olmalıdır.<sup>298</sup>

Farabi'ye göre ilk olan, “en kâmil olan, en mükemmel olan varlık” olduğu için, zihinlerimizdeki kategorilerin en mükemmeli olmalıdır. Gözümüzle gördüğümüz bütün nesne ve varlıkları ışık sayesinde görebiliyorsak, İlk olan varlık Tanrı'nın dimağımızda düşündüğümüzde en mükemmel, en kâmil olmanın en yukarı, en üst seviyesinde algılanıp kavranması gerekmektedir.

Farabi sözlerine şu şekilde devam eder: Oysaki gerçek bunun tam tersine, aksinedir. Biz ilk olan Tanrı'yı özü, zâtı itibariyle değil belki çabalarsak sıfatları sayesinde algılayabiliriz. Bu algılama şekli de hiçbir zaman tam bir şekilde olmamaktadır.

Farabi'ye göre, Tanrı'nın güzelliğini tam olarak kavrayamayışımızın zor ve bazen çok güç olmasının iki nedeni vardır. Bunlardan birincisi, “madde” ve “yokluğa” karışmış olmamız, diğeri ise, akıllarımızın, zihnimizin kapasitesinin, kuvvetinin zayıf ve güçsüz olmasıdır.<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> Taşkent, a.g.t., s: 78

<sup>298</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s:41

<sup>299</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s:41

Kuşku yok ki, ilk olan varlık Tanrı, en mükemmel, kâmil, en yetkin, en tam olandır. Bu durumda yukarıda Farabi'nin ifade ettiklerine bizim zihnî kavrayışımızdan veya akletme kuvvetimizden kuşku duymamız lâzım gelmektedir. Çünkü biz Tanrı'yı olduğu gibi düşünüp algılayamayacak kadar aklî yönden zayıf kalmaktayız. İlk neden ve ilk olan Tanrı o kadar güzel ve o kadar mükemmeldir ki, bu güzellik karşısında biz hayretler içinde kalırız. Aklî algılama zayıflığı ve içinde bulunduğumuz hayret durumundan dolayı Tanrı'nın güzelliğini tam olarak tasavvur edemeyiz.

Farabi, zihnimizin yaşadığı aklî algılama zayıflığı ve güçlüğünü ruhumuzun madde ve bedenle birbirine bulaşmış olmasından kaynaklandığını söylemektedir.

Hakikaten görme olayı gerçekleştiğinde, ışığın çokluğu görmeye çalıştığımız madde ve nesnenin eksik ve hatta bazen güç bir şekilde algılanmasına neden olur. Ancak bu algılanma ışığın kifayetsiz olmasından kaynaklanmamaktadır, tam tersine ışığın şiddetinin fazlalığı görmede netliği azaltır, bu yüzden de ışığı gözle algılamak zorlaşmaktadır.

Binaenaleyh gözümüzle gördüğümüz şey ne kadar “güçlü”, “kuvvetli”, “mükemmel”, “tam”, “yetkin” ise onu görmeye, onu algılamaya çalışan görme algımızda o oranda zayıf kalmaktadır. Bunun nedeni gözümüzle gördüğümüz şeyin noksan, eksik veya kusurlu olması nedeni değildir. Aksine, o Tanrı zâtı, özü, kendisi gereği olarak “en parlak”, “en ışıklı”, “en net”, “en açık” yapıya sahiptir.

Buradan yola çıkılırsa, Tanrı'nın kemâl sıfatı ile tanınıp algılanması olayı bu şekildedir. Tanrı'dan daha mükemmel, daha tam bir varlık yoktur. Tanrı'nın ziyâsı o kadar net, o kadar parlak ve ışıltılıdır ki gözlerimiz kamaşır ve âdeta büyüleniriz.

Sonuçta Tanrı'yı noksansız, eksiksiz idrâk edemeyiz. Çünkü bizim akıl ve zihin kapasitemiz bu gücün büyüklüğünü algılayabilecek kuvvette değildir. Bütün bu Tanrı'yı algılamamızdaki güçlük ve eksikliklere rağmen, Farabi, yine de net olmasa da bir seviyeye kadar ilk olan Tanrı'yı ve onun güzelliğini algılayabileceğimizi de ifade etmektedir.<sup>300</sup>

Ortaçağ estetik düşüncesinde de Tanrı'nın ve Tanrı'nın güzelliğinin ruhanî ya da betimsel olan “güneş, ışık, aydınlık, parlaklık, parıltı, ziyâ, nur” gibi terimlerle benzetim yapılarak anlatılması o dönemde filozofların kullandıkları müşterek unsur ve

<sup>300</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s:41 - 42

ögelendir. İslam filozoflarının Tanrı güzelliğini ifade için kullandığı bu gibi terimlerle Ortaçağ filozoflarının kullandığı bu gibi kelimeler ortak özellik taşımaktadırlar. Örneğin; Tanrı'nın güzelliği için ışık, güneş ve parlaklık menşei olarak sembolik kelimeler kullanmaktaydılar. Bu "ışık estetiğini" oluşturmaktadır. Bu kavramsallaşma durumu her iki düşünce dünyasında ortak fikrî yapılar oluşturmaktadır.<sup>301</sup>

Yine Gonzalez'in eserinde, Yeni- Platonculuğun tesiri, Ortaçağ felsefi düşüncesi üzerinde ve İslam felsefi düşüncesinin ilahi kaynaklı dünyası üzerinde etkisi olduğunu aralarında bağlantı kurarak yer verilmiştir.

Ortaçağ estetik düşüncesine "Kutsal, ilahi estetik", "metafizik ışık estetiği", "Kuwwa-i Nuriye", "aesthetic of light" şeklinde yerleşen, ışık ve onun parlaklığı kavramları ekseninde ilerleyen estetik düşünce, İlk olan Tanrı'nın görkemini, mükemmelliğini ve güzelliğini en yüksek noktaya gerçek, hakiki estetik olarak taşımıştır.

Tanrı'nın güzelliğine ulaşma isteği, aşkı aydınlık, ışık ve nur kavramlarıyla ilintilenmiştir. Duyusal algılamadan başlamak üzere en zirve nokta olan "intellectual perception", el- idrak el- aqli", "aklî idrak", "zihinsel algı"ya kadar hedef konulmuş ve insanlar bu en üst zihin seviyesine kadar bir derecelendirilmeye tabi tutulmuştur.<sup>302</sup>

### 3.3.1.3.FARABİ FELSEFESİNDE MUTLAK GÜZEL'İN KENDİ

#### GÜZELLİĞİNİ ALGILAMASI VE BUNDAN DUYDUĞU AKLÎ HAZ

Farabi zorunlu varlık olarak adlandırdığı Tanrı'nın güzelliğini "cemâl'i mutlak" veya "cemâl" sıfatlarıyla nitelendirmektedir. Tanrı'nın yani Mutlak Güzel'in kendi özündeki güzelliğini algılaması durumunu, Tanrı'nın hem akıl, hem âkıl, hem de makul olmasına bağlamaktadır.<sup>303</sup>

Büyük İslam filozofu Farabi, ilk olan Tanrı için, O kendi özünü akıl ettiği gibi özüne ait olan güzellik, parlaklık, parıltı, görkem ve ihtişamı da akletmektedir, ifadesini kullanır. Bu ifadeden yola çıkarak, ilk olan Tanrı'nın güzelliğinin "duyularla

<sup>301</sup> Gonzalez, *Beauty and İslam*, s: 12

<sup>302</sup> Gonzalez, *Beauty and İslam*, s: 12 -13

<sup>303</sup> Taşkent, a.g.t., s: 96

algılanabilen bir güzellik” değil, salt akıl olmasının zorunluluğu ile “akledilir bir güzellik” olduğu yorumu yapılabilir.<sup>304</sup>

Farabi, duyulur ve akledilir güzelin güzelliğinin konusunun, nesnesinin farklı olduğu fikrini benimsemektedir. Çünkü zorunlu varlık olan Tanrı’nın güzelliği, kendi özünün salt akıl olması nedeniyle, Tanrı’nın güzelliği duyulur güzellikten ziyade akledilir güzellik olduğundandır. Buradan yola çıkararak, Farabi’ye göre, mutlak güzellik, behâ, cemâl, ziyne sahibi olan Tanrı zorunlu olarak salt akıldır, kendi güzelliğini, behâsını, cemâlini, zıynesini akıl etmektedir.<sup>305</sup>

Büyük İslam filozofu Farabi’nin tespitine göre, ilk olan Tanrı kendi zatındaki güzellik, parlaklık ve görkemi akıl etmektedir. Yapılan tespit doğrultusunda Tanrı’nın sahip olduğu güzellik akıl edilebilir güzelliktir. İlk olan Tanrı’nın kendi özünün, zatının güzelliğini akıl etmesi, kendi özünün akıl etmesi gibidir. O zaman denilebilir ki, Tanrı’nın kendi özündeki güzelliği algılaması, algılanan ve algılayan aynı Şey demek olmaktadır.<sup>306</sup>

Farabi, el –Medinetü’l- fâzıla adlı eserinde Tanrı’nın kendi özündeki güzelliğini algılaması bahsinden sonra mevzunun haz, “lazza” ile bağlantısından bahsetmektedir.

Farabi’ye göre, haz, hoşlanma, sevinç, mutluluk, coŐku sadece “en güzel”, “en parlak”, “en mkemmел”, “en yetkin”, “en üstün” olan zorunlu varlığın, en mkemmел bir algıyla veya en mkemmел bir idrakle idrak edilmesiyle meydana çıkmaktadır.<sup>307</sup>

Farabi’ye göre, Tanrı’nın “mutlak manada en güzel, en parlak, en görkemli, en mkemmел”, “ecmel, ebha, ezyin, ekmel olduğunu” belirttikten sonra Tanrı’nın kendi zatını algılamasının mutlak manada bakıldığında en mkemmел, en yetkin algılama olduğunu belirtmektedir. Tanrı’nın zatı hakkındaki bilgisinin de mutlak manada düşünüldüğünde en mkemmел bilgi olduğunu yine aynı adlı eserinde belirtmektedir.<sup>308</sup>

Buraya kadar Farabi’nin İlk olan Tanrı’nın bizatihi kendi güzelliği hakkındaki algısını açıkladığı kelimelere dikkat edilecek olursa, Şu üç terim ne çıkmaktadır: Haz, sevinç

<sup>304</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 43

<sup>305</sup> Taşkent, a.g.t., s: 97

<sup>306</sup> Taşkent, a.g.t., s: 97

<sup>307</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 43

<sup>308</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 44

ve mutluluk. Büyük İslam filozofu Farabi, bu üç terimi güzelin algılanmasından sonra meydana gelen vaziyetleri tanımlamak ve açıklamak için kullanmaktadır. Ve filozofumuz bu konuyu “el –Medinetü’l- fâzıla”adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir.<sup>309</sup>

Farabi’ye göre mutlak manada en güzel, en parlak, en görkemli, en mükemmel”, “ecmel, ebha, ezyin, ekmel olan Tanrı’nın en mükemmel bir şekilde algılanıp akıl edilmesi sonucunda haz, sevinç ve mutluluk ortaya çıkar. O zaman İlk olan Tanrı, mutlak manada en güzel, en parlak, en görkemli, en mükemmel”, “ecmel, ebha, ezyin, ekmel olandır. Buna göre, Tanrı’nın kendi zatını algılaması en mükemmel bir algı ile ve yine kendi zatı hakkındaki bilgisi de mutlak manada en yüksek düzeyde olduğuna göre, İlk olan Tanrı’nın duyduğu haz, bizlerin vasfını ve anlamını asla bilip kavrayamayacağımız, üstünlük seviyesini asla algılayamayacağımız türden bir hazdır.<sup>310</sup>

Farabi eserinde haz “lazza” kavramıyla sevinç ve mutluluk kavramlarını anlamdaş olarak kullanmıştır. Filozofun tespitine göre, en görkemli, en muhteşem, en parlak, en mükemmel olan Tanrı’nın en üstün düzeyde en mükemmel olarak algılanması neticesinde haz “lazza” ortaya çıkmaktadır. Ve bununla birlikte behâ, cemâl, ziyne terimleriyle algı, idrak ve haz arasında bir bağlantı kurmaktadır. İlk olan yani el –Evvel Tanrı, kendi özünde bulunan güzelliği idrak ederek haz duymaktadır. Bunun sonucunda denilebilir ki, lazza, sevinç ve mutluluk bir idrak neticesinde ortaya çıkmaktadır.<sup>311</sup>

Farabi mutlak zorunlu varlık olan Tanrı’nın kendi zatının güzelliğini idrak etmesi ile mutlak varlık olan Tanrı’nın estetik hazzı arasında bir bağlantı bulunduğunu belirtmiştir.

İslam felsefi düşünürü Farabi Mutlak olan zorunlu varlığın konusu kendi zatının güzelliği olan idraki ile bu idrak neticesinde meydana gelen haz ve kendi zatına âşık olma arasında bir bağlantı kurmuştur. Âşık olma ve haz duyma en güzel, en mükemmel, en parlak şeyin akıl edilmesiyle ortaya çıkar.

---

<sup>309</sup> Taşkent, a.g.t., s: 100

<sup>310</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 43

<sup>311</sup> Taşkent, a.g.t., s: 100

Zorunlu olan mutlak varlığın duyduğu haz, kendi özünde bulunan en mükemmel, en üstün güzelliği idrak ettiğinde ortaya çıkar. Bunun sonucunda mutlak varlık kendine âşık olmuş olur. Bu doğrultuda bakıldığında, idrak etmek haz almış olmak, hoşlanmış olmak demekle beraber, idrak edilmiş olmak ise sevilmiş, beğenilmiş olmak demek manasına gelmektedir.<sup>312</sup>

Farabi'nin ifadesine göre, mutlak olan zorunlu varlık, varlıksal aşama sırasının en üst, doruk noktasında bulunmaktadır. El- evvel olan Tanrı, en yüksek derecede idrak edileni, en yüksek derecede idrak ile idrak eden en yüksek derecedeki idrak edicidir. Bu sebepten dolayı da kendisi en yüksek derecede haz alan ve kendisinden haz alınandır. Farabi'nin bahsettiğine göre, bu idrak ve haz derecelerini diğer başka şeylerle karşılaştırma imkânı bulunmamaktadır.<sup>313</sup>

Farabi "*Medinetü'l Fazıla*" adlı eserinde beşeri bir varlık olan insanın, mutlak olan, zorunlu varlık Tanrı'nın akledilmesi sonucunda meydana gelen hazzı zihninden geçirerek, düşünebilip düşünemeyeceğinden bahsetmiştir. Bu aşamada İslam felsefi düşünürü Farabi, "mutlak varlığın kendi öz güzelliğini akletmesi ile insanın en güzel ve en kâmil şeyleri akletmesi" arasında bir mukayese bağı kurmamızı talep etmiştir.

Farabi ilk olan mutlak varlığın kendi zâtı, özü hakkındaki bilgisini "ilm" olarak adlandırmıştır. Zorunlu varlığın mutlak bilgisi olan ilm en yüksek derecedeki bilgidir. Bu sebeple, el- evvel olan Tanrı'nın duyduğu hazzı beşeri varlık olan insanın katiyen, kesinlikle anlayamayacağını, ne kadar üstün derecede bir haz olduğunu hiçbir zaman her yönüyle kavrayamayacağını üstüne basa basa belirtmektedir.<sup>314</sup>

Farabi "*Medinetü'l Fazıla*" adlı eserinde açıklamalarına devam ederek beşeri varlık olarak nitelenen insanın, bahsi geçen haz alma durumuna vâkıf olabilmek için kıyas, duyum, tahyîl ve aklî bilgi gibi yöntemleri kullandığını anlatmıştır. Buna ilâveten devamlı hazzı, bu yöntemler vâsıtasıyla, beşeri varlık olan insanın en güzel, en parlak, en mükemmel, en yetkin, en üstün bir şekilde aklettiğinde aldığı zevk ve hoşlanma ile karşılaştırmıştır. Ve insanın bu hazzı bir derecede anlayabileceğini ifade etmiştir.<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> Taşkent, a.g.t., s: 101

<sup>313</sup> Taşkent, a.g.t., s: 104

<sup>314</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 43- 44

<sup>315</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 44



Farabi'ye göre insan, bu hazzı idrak edip anlayabildiği zaman, o zamana kadar duyduğu diğer hazlardan derece bakımından daha yüksek derece haz duyabilir. Bunun sonucunda insan çok büyük mutluluk duygusuna ulaşır. Ancak ulaşılan bu haz ve mutluluk duygusu uzun süre devam etmeyip gelip geçici bir duygu olup hızlı bir şekilde bu duygu kaybolur.<sup>316</sup>

Farabi için zorunlu mutlak varlığın akledip kavramasıyla beşerî varlık olan insanın akledip kavraması arasında bir kıyaslama olamayacağı gibi, ilk olan mutlak varlığın bilgisinin konusu ile beşerî varlık olan insanın bilgisinin konusu da birbiriyle kıyaslanamaz. Farabi'ye göre benzer şekilde, insanın hissettiği sevinç, mutluluk, haz ile mutlak varlığın duyduğu haz, sevinç ve mutluluk arasında da birbiriyle bir kıyaslama yapılması söz konusu olamaz.

Zaten noksan, kusurlu olan bir şeyin en mükemmel, en yetkin, en üstün olan bir şeyle kıyaslanması mümkün değildir. Çünkü kıyaslama dahi olmaksızın akli idrak sonucu elde edilen haz, duyuşal idrak sonucu elde edilen hazdan en yüksek derecede daha üstündür.<sup>317</sup>

Yukarıda ifade edilen açıklamalar sonucunda mutlak güzelin kendi öz güzelliğini akılsal idraki ve bunun ardından ortaya çıkan estetik akılsal hazzın duyulur, beşerî varlıkların hissi olarak idrak ederek ortaya çıkan hazzın birbiriyle oranlanamayacak ve karşılaştırılmayacak kadar farklı olduğu anlaşılmaktadır. Farabi, zorunlu mutlak varlığın kendi öz güzelliğini akletmesi ve idrak etmesi ile haz duyması hakkında çok net olmayan bir düşünceye sahip olabileceğimizi üstü kapalı bir şekilde ifade etmiştir.<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 44

<sup>317</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 44

<sup>318</sup> Taşkent, a.g.t., s: 105

### 3.3.1.4. FARABİ FELSEFESİNDE MUTLAK GÜZEL'İN KENDİ ÖZ

#### GÜZELLİĞİNE DUYDUĞU AŞKI

Farabi ilk olan Tanrı'nın kendi öz güzelliği ile kendi öz güzelliğine duyduğu aşkı arasında bir bağlantı kurmuştur. Farabi'ye göre, ilk olan, el- Evvel Tanrı kendi zâtının güzelliğine âşık olmuştur.

Farabi'nin görüşüne göre güzellik aşkın nesnesidir. el- Evvel olan Tanrı'nın en mükemmel güzelliğe, cemâl ve behâya sahip olduğu daha önce vurgulanmıştı. Bu sebepten ötürüdür ki, Tanrı'nın kendi zâtındaki bu güzellik, cemâl ve behâya sürûr, lezzet ve gıpta duymaktadır.<sup>319</sup>

Farabi'nin ifade ettiğine göre, bir şey kendi özüne lezzet, sürûr ve gıpta duyuyorsa kendi özünü de sevmektedir. Böylece kendi zatına, özüne âşık olur. Sonucunda da ondan gurur duyar. Filozof, *Medinetü'l Fazıla* adlı eserinde lezzet, sürûr ve gıpta duyma eylemlerini sevgi, aşk ve gurur / gıpta terimleriyle anlatmaktadır.<sup>320</sup>

Bir şey kendi zatından hangi ölçüde hoşlanır, haz alır hangi ölçüde mutlu olur gurur duyarsa; kendi zatını o ölçüde sever, kendi zatına o ölçüde âşık olur ve kendi zatından o ölçüde gurur duyar, gıpta eder.<sup>321</sup>

Farabi'den aktarılan bu bölümden devamla el- Evvel, ilk olan Tanrı için muhib yani seven, mahbûb yani sevilen, el- mu'cebu yani övülen, el- mu'cibu yani öven, âşık olan ve âşık olunanın farklı şeyler olmayıp aynı olduğunu, filozof ısrarla üstüne basa basa ifade etmiştir.<sup>322</sup>

El- Evvel'de öven ve övülen, seven ve sevilen, âşık olan ile âşık olunan aynı şeylerdir. (...) Herhangi birinin el- Evvel'e âşık olması ya da olmamasının, sevmesinin ya da sevmemesinin pek bir kıymeti ve ehemmiyeti yoktur. El- Evvel olan Tanrı, ilk övülen, ilk sevilen ve ilk âşık olunandır.<sup>323</sup>

---

<sup>319</sup> Taşkent, a.g.t., s: 106

<sup>320</sup> Taşkent, a.g.t., s: 106

<sup>321</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 44

<sup>322</sup> Taşkent, a.g.t., s: 107

<sup>323</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 45

İlk olan için sevilen ve seven, âşık olunan ve âşık olan eşdeğerdir, aynıdır. İlk olan Tanrı, ilk sevilendir, ilk âşık olunandır. El- Evvel olan Tanrı'nın aşk, âşık ve mâşuk olması ile akıl, âkil ve makûl olması arasında bir fark yoktur, aynıdır. Birinci ifade şekli ikinci ifade şeklinin farklı türden anlatımından daha öte bir şey değildir.

Tanrı tarafından yaratılmış olanda ilinek, araz olarak bulunan şey, el- Evvel olan Tanrı'da zâtî olarak özünde var olan "kemaliyet" nedeniyle "tam güzellik" "ecmel" olan kemal sahibi Tanrı kendi özündeki güzelliğe âşık olmuştur.

Bu yorumdan yola çıkarak ortaya konulan bu durum, el-Evvel olan Tanrı'nın yalnızca "düşünce bazında nesne" olarak değil, bununla birlikte "aşk bazında nesne" olarak ta eşsiz, benzersiz güzellikte olduğunu, kendi özünü sevmesi gerektiğini, ayrıca kendi sahip olduğu güzelliğine âşık olmasının da gerekli olduğunu açıklamaktadır.<sup>324</sup>

Farabi, *Medinetü'l Fazıla* adlı eserinde bu anlatılanlara ilaveten ilk olan el- Evvel'in zâtî'nin, özünün büyüklüğü, azameti, olgunluğu, tamlığı, güzelliği ve mükemmelliği ile biz sonradan yaratılmış olanların kendisinde gurur duyup gıpta ettiğimiz güzelliği, büyüklüğü, mükemmelliği kıyaslayıp kıyaslayamayacağımızı sorgulamıştır.<sup>325</sup>

İlk sebep olan el- Evvel'in kendi zâtî güzelliğine olan zorunlu mutlak aşkı, kendi zâtını sevmesi ve bu sevmeden kaynaklanan kendi zatına duyduğu gıpta ve gurur ile biz sonradan yaratılmışların kendi özümüzü sevmemizden kaynaklanan aşkımız ve ondan duyduğumuz gurur arasında hiçbir karşılaştırma yapılamaz, kıyas kabul etmez.

El- Evvel'in güzelliğinin, azametinin, mükemmelliğinin kıyas kabul etmediğini, bizlerin özümüz itibariyle ne kadar noksan, ne kadar eksik olduğumuzu belirten Farabi, tabi ki de bu kadar noksan olan özümüze duyduğumuz aşkın, sevgi ve gururun da o kadar eksik ve noksan olduğunu ifade etmiştir. Ve el- Evvel ile kıyaslanamayacağı vurgusunda bulunmuştur.

Ayrıca el-Evvel'de âşık olan ile âşık olunan, seven ile sevilen, öven ile övülen aynı zâtî yani kendisini işaret ederek gösterirken, yaratılanlarda âşık olan ile âşık olunan, seven ile sevilen, öven ile övülen aynı tek bir zâtî işaret edip göstermezler.<sup>326</sup>

---

<sup>324</sup> Taşkent, a.g.t., s: 107

<sup>325</sup> Taşkent, a.g.t., s: 107

<sup>326</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 44 - 45

### 3.3.2. ÂLEM VE GÜZEL: ESTETİĞİN KOZMOLOJİK GÖRÜNÜMLERİ

#### 3.3.2.1. SUDÛR: VARLIĞIN DERECELENDİRİLMESİ VE KOZMİK

##### DÜZEN

İslam felsefi anlayışında güzel veya estetik bilimi hakkında yapılan araştırmalar Tanrı ve sıfatları dikkate alınarak gerçekleştirilmiştir. Bu durum mevzunun varlık bilimi ile bağlantı halinde olmasını gerekli kılar. Varlığı ilk nedene bağlı olarak gerçekleşen mümkün varlıkların güzelliği hakkında yapılan araştırmalar da varlık biliminin tayin ettiği kozmoloji ile alakalıdır.

Doğada ve evrende var olan tek tek bütün güzellikle alakalı bir araştırma ve inceleme yapıldığı zaman varlık biliminin en üst noktasında bulunan, ilk olan yani ilk neden Tanrı'nın güzelliği ve onun sıfatları göz ardı edilmeden dikkate alınmalıdır.

Bu açıdan bakıldığında sudûr (taşma, türeme) teorisi ortaya çıkararak bizi “somut, gözle görülebilir objede, evrende veya duyulur âlemde güzel olarak tanımlanan her şey, ilk olan el- Evvel Tanrı'nın güzelliğinin varlıklara yansımadır” yargısına götürmektedir.<sup>327</sup>

Farabi'nin evren bilimi yaklaşımında Tanrı ile âlem arasındaki bağıntıyı kurarken varlıklar âleminin Tanrıdan sudûr (taşma, türeme) etme yoluyla meydana geldiği vurgusunu yaparak mevzuu ele almıştır. Farabi'nin varlık biliminde zorunlu varlık olan Tanrı, duyulur âlemdeki diğer varlıklardan çok üstün ve mükemmeldir. Zorunlu varlık ulaşılmazdır.

Farabi'nin evreninde, var olan tüm varlıkların varlığı sudûra (taşma, türeme) bağlanarak açıklanır. Filozofumuz, ilk olan, el- Evvel, Bir diye nitelenen mükemmel varlığı, duyulur âlemde var olan her şeyin kendisinden meydana geldiği Tanrı olarak tanımlamaktadır.<sup>328</sup>

---

<sup>327</sup> Taşkent, a.g.t., s: 113

<sup>328</sup> Taşkent, a.g.t., s: 114

Farabi Tanrı ile varlık ilişkisini çağının İslam filozoflarının mümkün varlıklar âleminin Allah'ın iradesiyle yaratılmıştır fikirlerine karşı, filozofumuz Tanrı ile varlık ilişkisine sudûr teorisi ile açıklık getirmiştir.

Farabi, “birden ancak bir sudûr eder” fikrinden yola çıkarak evrendeki çokluğu açıklar ve böylece Allah'ın vahdaniyetine, birliğine zarar vermeden evrenin varlığını açıklar.

Farabi Sudûr Teorisini açıklarken illiyet teorisine başvurmuştur. Ona göre, sudûrun (taşma, türeme) odağında el- Evvel olan zorunlu varlık vardır. Duyulur âlemdeki mümkün varlıkların kendi kendilerinin sebebi olamazlar, yok iken bir varlığın var olabilmesi için bir nedene ihtiyacı vardır.

Filozofumuzun deyimi ile her mümkün varlık malûl (sebepli, mümkün varlık) olarak adlandırılır. Hiyerarşik sıralama veya türeme sonsuza kadar devam edemeyeceği için bu vaziyeti sebebi olmayan ilk sebep veya ilk nedende sonlandırmak gerekmektedir. İşte bu ilk neden her şeye hayat veren, varlık kazandıran el-Evvel'dir. Buna göre, zorunlu varlık, kozmik varlığın varlık vericisi fail olup tüm yaratılanların kendisinden türediği, sudûr ettiği varlıktır.<sup>329</sup>

Farabi'nin varlık biliminde zorunlu varlık, varlık hiyerarşisinde nasıl en tepede ise zorunlu varlığın güzelliği de en tepede bulunmaktadır. Farabi, zorunlu varlığı sırf güzellik (cemâl-i mahz), hüsn, yetkinlik, behâ, iyilik sıfatları ile tanımlarken, zorunlu varlığın sahip olduğu güzelliği diğer varlıkların güzelliğinden ayırt etmek için ise, vâcib ve mümkün terimlerini kullanmıştır.

Farabi varlık biliminde varlık, “varlığı zorunlu olarak gereken” ve “varlığı zorunlu olarak gerekmeyen” olmak üzere ikiye ayırarak sınıflandırma yapmıştır. Farabi'ye göre, zorunlu varlık, var olmaması mümkün olmayan varlıktır. Mümkün varlık ise, hem var olması hem de var olmaması mümkün olan varlıktır.<sup>330</sup>

Farabi taşma, türeme aşamasını anlatırken evrenin belli bir nizâm ve düzen içinde varlığını kazandığını ifade etmiştir. Ona göre tüm evren veya bütün nizâm “iyilik nizamıdır”.

Filozof âlemi düzen, iyilik, güzellik gibi sıfatlarla mevsuflandırarak güzel ve düzen kavramlarını genellikle birlikte kullanmış ve evrenin estetik açıdan incelenmesine yol

---

<sup>329</sup> Taşkent, a.g.t., s: 115

<sup>330</sup> Taşkent, a.g.t., s: 116

açmıştır. Ancak Farabi'nin âlemin düzen ve nizamının Tanrı'nın cömertliği ve inayetiyle gerçekleştiği fikrinde olduğunu da unutmamak gerekmektedir.<sup>331</sup>

Farabi el- Evvel olan zorunlu varlığı her bakımdan madde ile bir alakası olmadığı için zâtı özü itibariyle akıl olarak tanımlamaktadır. Çünkü zorunlu varlık hiçbir surette madde ile mürekkep olmadığı için bilfiil özü itibariyle akıldır, hiçbir şart halinde kuvve durumunda bulunmaz, kendisini kuvveden fiile çıkaracak herhangi bir şeye ya da güce ihtiyacı yoktur. İnsan gibi değildir. Maddeye veya maddi özelliklere muhtaç değildir. Zorunlu varlık olan el –Evvel, maddeden bağımsız olduğu için sadece “sırf akıl” değil aynı anda hem âkil hem de makuldür.<sup>332</sup>

Farabi zorunlu varlığın sıfatlarından olan bilme sıfatını taşıma, türeme, südür ile aynı mecz etmiştir. Böylece evrenin varlık haline gelişi “bilme yaratmadır” prensibi ile daha net anlaşılmaktadır.<sup>333</sup>

Farabi aynı eserinde ilk neden olan, varlıkları kendisinden türemiş olan Zorunlu varlığın, bütün diğer varlıklar hakkındaki bilgisi onlara varlık vermeyi gerekli kılmıştır. O halde Farabi'ye göre, özünde zâtında zorunlu olan varlığın yalnızca kendi var olması değil aynı zamanda varlık da vermesi zorunluluktur.

Mümkün olan bu varlık meydana gelirken zorunlu varlığın bilgisi dışında olması imkân dâhilinde değildir. İlk neden olan el –Evvel'in akletmesinin zorunlu bir neticesi olarak taşıma, türeme, südür gerçekleşmektedir. Bu varlıkların hiyerarşik sıralaması sonucunda ilk neden olan zorunlu varlıktan başlayarak en alt derecedeki varlıklara kadar zincirleme bir zorunlulukla illiyet bağı oluşmaktadır. Böylece varlık ve düzen devam etmektedir.

Farabi'ye göre, ilk olan zorunlu varlık kendi özünü, zâtını akıl etmek ile kendisinden meydana gelen ilk akılı oluşturmuş olmaktadır.

Farabi'nin “*el- Medinetü'l Fazıla*” adlı eserindeki görüşüne göre ilk aklın zâtı, özü itibariyle zorunlu olan prensibi akletmesi sonucunda bir başka ayrık akıl meydana gelir. Zorunlu varlığın ilk prensip nedeniyle zorunlu olan kendi özünü akletmesiyle en

---

<sup>331</sup> Taşkent, a.g.t., s: 116

<sup>332</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 38-39

<sup>333</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 39

uzak mesafedeki göğün nefsi meydana gelir. İlk aklın kendi mümkün varlığını akletmesinden ise en uzak mesafedeki göğün cismi meydana gelir.<sup>334</sup>

Farabi yine “*el- Medinetü’l Fazıla*” eserinde ilk neden olan el –Evvel’in tüm varlıkların yaratılmasının kaynağı olduğu için yaratılan mümkün varlıkların yetkinlik açısından hiyerarşik bir tertip izleyerek varlık kazandıklarını bizlere aktarmaktadır. Zorunlu varlıktan türeyen mümkün varlıklar çok sayıdadır. Ayrıca onların mükemmellik ve yetkinlikleri de türedikleri zorunlu varlıktan, tözden hiyerarşik olarak aşağılara doğru farklı dereceldedir.<sup>335</sup>

Farabi için zorunlu varlık olan ilk neden, kendi özünü bilen bir varlıktır. Onun mükemmeliyeti için kendisinden başka bir nedene ihtiyacı yoktur. O başkası tarafından bilinmek için de kendisini bilecek başka zâta ihtiyacı olmayan tek varlıktır. İlk olan Tanrı kendi özünü aklederek ve bilerek en mükemmel ve yetkin şeyi bilmektedir, en mükemmel bilgi ise onun zatının, özünün bilgisidir. Bu bilginin ortadan kalkması imkân dâhilinde değildir, kalıcıdır.<sup>336</sup>

Farabi’nin felsefi sisteminde tezimizin “Tanrı ve Güzel” isimli bölümünde de bahsettiğimiz gibi, zorunlu varlık ilk neden olan Tanrı, cemâl, cemâl –i mutlak, behâ, ve ziyne kavramlarıyla nitelenmişti. Bu kavramlarla nitelenen zorunlu varlığın, kendi özünün, zatının güzelliğini idrâki, akıl- âkil- makul olması ile bağlantılı olarak Farabi tarafından ele alınmıştır.

El- Evvel’in mutlak cemâl –i’ne dair bilgisi tamamen aklî olduğundan dolayı kendi özündeki, zatındaki cemâl, behâ ve ziyne’yi akletmektedir. Zorunlu olan mutlak varlığın kendi özündeki güzelliği akledişi, sonsuz bir süreklilik içinde ve zaman içermeyen zaman ötesinde en üstün, en mükemmel idraktır.<sup>337</sup>

Farabi’nin “*el- Medinetü’l Fazıla*” adlı eserindeki ifadesine göre, ilk olan zorunlu ve mutlak Tanrı kendi zâtını aklettiği gibi zatına ait olan güzellik, ihtişam ve parlaklığı da akletmektedir.<sup>338</sup>

---

<sup>334</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 55 – 56 – 57

<sup>335</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 47

<sup>336</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 39; Farabi, *Es- Siyâsetü’l – Medeniyye veya Mebâdi’ül – Mevcûdât*, Çev: Prof. Dr. Mehmet S.Aydın, Prof. Dr. Abdülkadir Şener, Prof. Dr. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2012, s: 45

<sup>337</sup> Taşkent, a.g.t., s: 129

<sup>338</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 43; Farabi, *Es- Siyâsetü’l – Medeniyye*, s: 50 - 51

İlk olan Tanrı salt manada en güzel, en parlak, en muhteşem varlıktır. Bu sebepten dolayı da kendi özünü akledişi de salt manada en mükemmel ve en yetkin olacaktır. Çünkü onun kendi özü hakkındaki bilgisi salt manada en mükemmel bilgidir.<sup>339</sup>

Sonuç olarak, yukarıda aktarılan bilgiler doğrultusunda denilebilir ki; ilk olan el – Evvel özündeki, zatındaki güzellik, ihtişam ve parlaklığı akletmektedir. Zorunlu varlık olan Tanrı, mutlak güzeldir ve kendi özündeki güzelliği akletmektedir. İlk olan Tanrı illiyet prensibi gereğince yaratılmış bulunan tüm varlıkların fâilidir. Kendi özünü bildiği için güzellik, iyilik, mükemmellik ve düzenin ilkesidir.

İlk olan zorunlu varlık kendi özünü bildiği için mümkün varlıklarda olması gereken en iyi, en yetkin, en mükemmel, en güzel tarzdaki tertip ve düzeni de bilmektedir. El – Evvel olan Tanrı'nın kendi özünün güzelliği hakkındaki bilgisi ezeli olup evrendeki güzellik ve ya tüm varlıkların tertibinin en mükemmel şekilde düzenlenmesinin nedenidir.

O halde evren ilk neden olan Tanrı'nın kendi varlığını akletmesi ile varlık kazanmaktadır. Evrenin güzelliği ise yine ilk olan Tanrı'nın kendi güzelliğini akletmesi sonucu güzellik kazanmaktadır.

Tanrı mutlak cemâl sahibi zorunlu varlık olduğundan O'nun kendi güzelliğini akledip bilmesiyle, evrenin O'nun güzelliğine münasip bir tarzda taşma, türeme yani sudûru zorunlu olmaktadır.

Salt güzel, iyi ve mükemmel olan Tanrı'nın özü, güzelin, iyinin, tertip ve düzenin nedenidir. Bu nedenden dolayı, zorunlu varlık olan Tanrı'dan meydana gelen her şey, onun özü gereğince uygun, özü gereğince güzel ve özü gereğince yetkindir.

Başka bir ifadeyle güzel, iyi ve mükemmelin ortaya çıkaracağı eseri, yapıtı doğal olarak güzel, iyi ve mükemmel olacaktır. Bu koşullar altında ilk neden olan Tanrı'dan varlık kazanan her şey güzel, iyi ve mükemmel olmalıdır ve zorunlu varlık olan Tanrı'nın özü gereği zorunlu bir durumdur. Zaten ilk neden olan Tanrı tüm evrenin güzel, iyi ve mükemmel olması için gerekli ve yeterli bir nedendir.<sup>340</sup>

---

<sup>339</sup> Taşkent, a.g.t., s: 129

<sup>340</sup> Taşkent, a.g.t., s: 132



### 3.3.2.2. AY – ÜSTÜ ÂLEMLERİN GÜZELLİĞİ

Farabi'nin felsefi düşünce sisteminde (âlem) evren, ay – üstü ve ay – altı olmak üzere iki şekilde incelenmiştir.

Farabi'ye göre zorunlu varlık dışında nitelenen her şey mümkün, sebepli varlıklar olarak tanımlanmıştır. Çizilen bu sınırlar altında hem ay- altı âlemi hem de ay – üstü âlemini oluşturan ve içinde bulunan tüm varlıklar özleri dolayısıyla mümkün varlıklar olarak tanımlanmıştır.<sup>341</sup>

Farabi'ye göre, var olan varlıklar hiyerarşik bir düzen içerisinde derecelendirilmektedirler. Bu derecelendirme en mükemmel, en yetkin olandan başlayarak en noksan, en kusurlu olana kadar devam eder.

Hiyerarşinin en başında en mükemmel varlık olan, el- Evvel ilk olan bulunmaktadır. Zorunlu varlık olan el –Evvel'den taşan, türeyen, sudur eden varolanlar, bunlar içinde cisimler, cisimlerin içinde bulunanlarda dâhil olmak üzere hiç biri el –Evvel'den daha mükemmel değildir.

İkinci olarak derecelendirmede, göksel cisimler bulunur. Bu safha, filozofun “ikinciler” (es –sevânî) ve “maddeden ayrık akıllar” (el- ukülü'l- müfârıka) olarak isimlendirdiği, sayıları gökkürelerinin sayılarına denk olan on akıldan meydana gelmiş bulunan varlık alanıdır.

Göksel cisimler sıralamasında en mükemmel olan göktür. Derecelendirme aşağılara doğru ay küresine gelene kadar devam eder. Farabi için bahsi geçen varlıklar “tözlerinde en mükemmelliğe” en başından itibaren sahip olan olarak tanımlanmışlardır. Bu varlık hiyerarşisi ay ve faal akıl ile nihayete erer.<sup>342</sup>

“Maddeden ayrık akıllar” (el- ukülü'l- müfârıka) var olma özelliği gösteren diğer varlıklarla kıyaslandığında ilk sırada bulunurlar. Doğal olarak bunların sahip oldukları güzellikte diğer yaratılmış olanların güzelliklerine göre ilk sırada bulunur.

Derecelendirme devam ettirilecek olursa “maddeden ayrık akıllar” (el- ukülü'l- müfârıka) dan sonra suret, cisim ve madde hiyerarşik sıralamaya girerler. Bu

<sup>341</sup> Taşkent, a.g.t., s: 133

<sup>342</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 55 - 56

sıralamaya göre mufârik akıllar ve melekler en yukarıda bulunurlarken madde varlık derecelendirmesinde en aşağıda bulunmaktadır.

Filozof varlıkların hiyerarşik derecelendirmesi göz önünde bulundurulduğunda her bir varlığın kendi bulunduğu kategoride bir güzelliğe sahip olduğunu vurgulamıştır.<sup>343</sup>

Farabi “*es –Siyâsetü’l- medeniyye*”adlı eserinde “ikinciler” (es –sevânî), faal akıl, on akıl ve göksel cisimlerin yetkinlik, mükemmellik, güzellik ve behâsını anlatmaktadır.

Filozofa göre “ikinciler” (es –sevânî) ve faal aklın güzelliğinden bahsederken, bunların (behâü’l – vücûd) vücûd güzelliği ve vücûd görkemi (zînetü’l – vücûd) ni elde etmede yalnız başına yeterli değildir.

Farabi’nin *es –Siyâsetü’l- medeniyye* adlı eserinde “gıpta, lazaz ve cemâl”in “ikinciler” (es –sevânî) ve faal aklın yalnızca kendi özünü, zâtını akletmek için sınırlandırılmayacağından bahsetmiştir. Bunların ancak kendilerinden daha yetkin, daha mükemmel, daha güzel olan bir varlığın özünü, zâtını akletmeye ihtiyaçları vardır. Mükemmel olan bu varlık ise, “ikinciler” (es –sevânî) in aklettiği ve hoşlanıp lezzet aldığı ilk olan el – Evvel’dir.<sup>344</sup>

Farabi’nin “*el- Medinetü’l Fazıla*” adlı eserinde ifade ettiğine göre, göksel cisimler ve on akıl ilk olan el – Evvel’in parlaklık ve güzelliğini paylaşmaktadır. Göksel cisimler özleri gereği mutluluk duyarlar. Göksel cisimler aşkın akılların zorunlu varlık olan el- Evvel için hissettikleri aşkı paylaşırlar. Zorunlu varlık olan el- Evvel’in görkeminden ve güzelliğinden aldıkları paydan dolayı göksel cisimler kendilerinden gurur duyarlar ve bu durumla övünürler. Lâkin göksel cisimlerin aldıkları bu pay yine de on aklın payına düşenden daha aşağıda kalmaktadır.<sup>345</sup>

Filozof aynı eserinin konu ile ilgili devam eden bölümünde on aklın kendi özlerinin güzelliği ve görkemi ile ilk olan zorunlu varlığın güzelliğini ve görkemini karşılaştırarak kıyaslama yapmıştır.<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> Taşkent, a.g.t., s: 134

<sup>344</sup> Farabi, *Es- Siyâsetü’l – Medeniyye*, s: 45 - 46

<sup>345</sup> Farabi, *Medinetü’l Fazıla*, s: 59

<sup>346</sup> Taşkent, a.g.t., s: 134

Farabi'ye göre, on akıl, güzellik, cemâl ve behâ sahibidir. Ancak ilk olan el – Evvel'in sahip olduğu güzellik, cemâl ve behâsı ile on aklın güzellik, cemâl ve behâsını karşılaştırıp kıyaslamak mümkün değildir.<sup>347</sup>

Farabi bahsi geçen her iki eserinde de ay – üstü âlemde bulunan varlıkların sahip oldukları behâ ve güzelliği daha mükemmel ve daha güzeldirler diye anlatmaktadır. Neden olarak ise, ay – üstü âlemde bulunan varlıklar özü, zâtı itibariyle mümkün varlıklardır.

Ancak cemâl –i mutlak olan zorunlu varlık Tanrı ile zorunlu oldukları için varlıkları gibi onların güzellikleri de zorunlu varlıklar olmaktadır. Ve diğer var olanlarla kıyaslandığında derece bakımından daha noksansız, daha güzel, daha mükemmel, daha yetkindirler.

Farabi ay – üstü âlemde bulunan varlıklar için varlıklarının kadîm olduğunu vurgulayıp, güzellikleri, yetkinlikleri, mükemmellikleri de kadimdir, oluş ve bozuluştan etkilenmezler açıklamasında bulunmaktadır.

Diğer taraftan Farabi için ay – altı âlemde var olan varlıklar geçici, fâni olmaları dolayısıyla bir başlangıç ve sona sahiptirler. Aynı zamanda maddeleri vardır. Güzellikleri de diğer âlemlerle kıyasla daha az güzeldirler.

Farabi'nin ifade ettiği ay – üstü âlemde bulunan varlıklar hiyerarşi sıralamasında ilk olan zorunlu varlığa daha yakın oldukları için güzellikleri bakımından daha güzel ve daha yetkindirler. Filozofun çizdiği bu sınırlar göz önüne alındığında varlıkların barındırdıkları çirkinlik ve eksiklik ay – altı âlemde bulunmaktadır.<sup>348</sup>

### 3.3.2.3. AY – ALTI ÂLEMLERİN GÜZELLİĞİ

Taşma, türeme, sudur teorisi gereğince bir alt dereceli basamakta bulunan varlıklar bir üst dereceli basamakta bulunan varlıklara göre bir nev'i çirkinlik, eksiklik, noksanlık içermektedir. Yaratma vasıtasıyla yoktan var edilen ay – üstü âlemde hiyerarşik sınıflandırmada yer alan akıllar, nefisler ve gök küreleri bulunmaktadır. Bu âlemde kötülük, çirkinlik, noksanlık neredeyse yok denecek kadar azdır.

<sup>347</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 59

<sup>348</sup> Taşkent, a.g.t., s: 137

Ay – üstü âlemi Tanrı kaza yoluyla yarattığından dolayı, bu âlemde kötülük, çirkinlik ve noksanlığın fiili olarak bulunmadığı metafizik varlıklar bulunmaktadır.

Ay – altı âlemde ise hava, su, ateş ve topraktan oluşan dört unsur ve madde kaynaklı varlıklardan oluşmuştur. Madde ile ilgili bir âlem olduğu için de çirkinlik, noksanlık, kötülük barındırmaktadır.

Ay – altı âlem gökyüzüyle yeryüzünün birleştiği eksenden başlar ve bu âlemde kötülük, çirkinlik, noksanlık bilfiil aktif olarak bulunmaktadır.<sup>349</sup>

Zorunlu varlık tarafından yaratılmış olan herhangi bir varlığın realite kademesi, varlığın sahip olduğu güzellik ve iyiliği zorunlu varlığa ne kadar yakınsa hiyerarşideki sıralaması o kadar yukarıda olur. Eğer bir varlık ne kadar daha yetkin, ne kadar daha güzel, ne kadar daha realiteye uygunsu tüm güzelliklerin ve kemâliyetin sahibi olan zorunlu varlığa daha yakın kademedede olacaktır.

Varlık hiyerarşisinde en çirkin, en noksan, en kötü olan şey maddedir. Varlık sıralamasında mufârik akıllar en yukarıda bulunurlar ve imkân dâhilinde varlıklar oldukları için daha güzel ve daha kıymetli varlıklardır. Mufârik akıllardan sonra sıralamada gökcisimleri gelirler. Daha sonra ise bunları maddi olan varlıklar izlemektedir.

Özetle varlık hiyerarşisinde yukarı kademededen aşağı kademelere doğru inildikçe varlıklar için yokluk, noksanlık, çirkinlik sıfatları artmaktadır. Gonzales'in “ *Beauty and İslam* ”da bahsettiği gibi, güzel ile alakalı olarak geçen tüm terim ve kavramlar mutlak güzelliğin sahibi olan zorunlu varlığın sahip olduğu yetkinlik, iyilik, güzellik ve noksan olmama durumu ile alakalıdır. İyilik, güzellik ve noksan olmama sıfatlarının zıddı olan kötülük, çirkinlik ve noksanlık sıfatları mümkün varlık olan imkân dâhilindeki varlıklar için kullanılan sıfatlardır.<sup>350</sup>

Farabi'ye göre, ay – altı âlemdeki varlıkların hiyerarşik sıralaması aşağıdan yukarıya doğru yani en kıymetsiz olandan en kıymetli, en mükemmele doğrudur. Ay – altı âlemdeki varlıkların en kıymetsizi ilk maddedir. Unsurlar ise bu ilk maddeden daha

<sup>349</sup> Taşkent, a.g.t., s: 137

<sup>350</sup> Gonzalez, Vale'rie, *Beauty and İslam*, s: 26

kıymetlidirler. Daha sonra hiyerarşik sıralamada bunları sırası ile madenî cisimler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar izler.<sup>351</sup>

Farabi'nin ifade ettiğine göre, varlıkların varlık hiyerarşisindeki konumu ilk maddeye göre uzak ya da yakın olması ile ilgilidir. İnsanın üstünde insandan daha âlâ bir varlık bulunmamaktadır.

Farabi aynı adlı eserinde duyularla hissedilen âlemdeki güzellik ile mutlak güzellik sahibi olan zorunlu varlık arasında bir bağ kurmaktadır. Aynı şekilde filozof kötülük ve çirkinlik ile madde arasında bir bağ kurmaktadır. Filozof için ay – altı âlemdeki çirkinlik ve kötülüğün oluş nedeni olarak madde ve yokluk olarak açıklanmaktadır.<sup>352</sup>

Farabi'nin varlıklar için sudûr, taşma teorisinde bulunan varlık hiyerarşisine göre el – Evvel olan zorunlu varlık en yüksek düzeyde yer alırken madde en alt düzeyde yer almaktadır. Filozof, madde ile noksanlık, madde ile çirkinlik ve madde ile yokluk arasında bir kurmaktadır. Ona göre ilk olan zorunlu varlık en yetkin, en mükemmel iken madde ise tam bir noksanlık içindedir. Ve bu iki pozisyon birbirinin zıddıdır. Bunun ana sebebi olarak ta maddeyi görmektedir.<sup>353</sup>

Farabi “*el-Medinetü'l Fazıla*” adlı eserinde, bizim ilk tözden uzak olma sebebimiz olarak maddenin kendisini görmektedir. Bu sebepten ötürü tözümüz zorunlu varlığa ne kadar yakın olursa, onun hakkındaki düşüncemizde zorunlu olarak o oranda daha net, daha gerçek ve daha doğru olmak durumunda kalacaktır.

Filozofa göre, biz maddeden ne kadar uzaklaşır, kendimizi soyutlarsak ilk töze ait düşüncemizde o kadar yetkin ve tam olacaktır. İlk töze daha yakın olmamız ise sadece bilfiil akıl olmamız sayesinde imkân dâhilinde olacaktır. Ne zaman ki maddeden tam olarak uzaklaşırız o zaman ilk olan zorunlu varlığa dair anlayışımız bir o kadar mükemmel ve tam olacaktır.<sup>354</sup>

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Farabi için ay – altı âlemde bulunan varlıkların çirkinlik, eksiklik ve kötülükleri ilk maddeden kaynaklanmaktadır. Filozofun taşma, türeme, sudûr teorisi gereğince en son varlık kazanan varlık maddedir. Aynı zamanda

---

<sup>351</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 55

<sup>352</sup> Taşkent, a.g.t., s: 139

<sup>353</sup> Taşkent, a.g.t., s: 139

<sup>354</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s: 42

madde ilk olan zorunlu varlığın tözünden en uzak kademede bulunan varlık olmaktadır.<sup>355</sup>

#### 3.3.2.4. GÂİYYET VE KOZMİK AŞK

Farabi'nin felsefi sisteminde salt güzelliğin sahibi zorunlu varlığın kendi özünü, zâtını akletmesi zorunludur. Bu zorunluluk neticesinde ise evren, âlem güzellik ve varlık sahibi olurken, ay – altı ve ay – üstü âlemde bütün varlıkları aşk ile mutlak güzel'e teveccüh etmektedir.

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse evren, âlem; taşma, türeme, sudûr süreci ile ilk olan zorunlu varlıktan en alt kademedeki varlığa kadar illiyet (nedensellik bağı) bağı ve zorunluluk ile varlık kazanmaktadır. Bütün varlıklar ise gâiyyet ilkesi gereğince aşk ile ilk olan zorunlu varlığa bir teveccüh halinde olacaktır.

Farabi'nin felsefi düşünce sisteminde, evrende mutlak mükemmellik ve güzelliğe ulaşan eyleme iten neden aşk olarak tanımlanmıştır. Bu sistemde her varlığın kendi yetkinliğini arzu etmesi ana ilkedir. Farabi için aşk, her varlığı kendi hudutlarının dışına çıkararak, varlığın kendi iyisini, kendi güzelini bulmaya yöneltmekte ve bütün varlıklar için müşterek olarak hissedilen içgüdüsel aşk kuvveti, maddeden başlayıp mufârik akıllarda dâhil bütün evren için geçerli olmaktadır.<sup>356</sup>

Farabi'ye göre ilk olan zorunlu varlık, tüm göksel varlıkların mâşuku (sevgili) ve ilk hareket (muharrik) ettiricisidir. Hareket eden bütün göksel varlıkların hareket etmesi için hiçbir zorlama veya bir kuvvet yoktur. Onlar bir arzu ve şevkin sonucu olarak hareket etmektedirler.<sup>357</sup>

Farabi ilk olan zorunlu varlığı bizâtihi aşk, âşık ve mâşuk diye tanımlamaktadır. Ona göre tüm varlıklarda bulunan aşkın nedeni ilahi zâttır. O mutlak güzellik sahibi, en mükemmel, en iyi olan el – Evvel'dir ve tüm varlıklar için mâşuktur.<sup>358</sup>

Sonuç olarak, ilk ilke olan zorunlu varlık, salt güzellik ve iyiliktir. Âşıklıkta da mâşuklukta da tek gaye zorunlu varlıktır. Evrendeki bütün varlıklar aşk ile kendi

---

<sup>355</sup> Taşkent, a.g.t., s: 139

<sup>356</sup> Taşkent, a.g.t., s: 154

<sup>357</sup> Taşkent, a.g.t., s: 155

<sup>358</sup> Taşkent, a.g.t., s: 156

mükemmelliklerini kazanarak ona ulaşmaya çalışmaktadırlar. Mutlak güzellik, mutlak iyilik ve mükemmelliğin kendisi olan zât aşk ve hareketin kendisine yöneldiği şey olmaktadır.

İlk neden olan zorunlu varlık cemâl, behâ ve ziyne'nin gayesidir. Tüm varlıkların kendisine yöneldiği hareketin ve arzunun nesnesi olmaktadır. Onun güzelliğine ulaşma isteği varlıklarda aşkı meydana getirmektedir.

Evrendeki bütün göksel akıllar, göksel nefisler ve göksel küreler de onun mâşukudurlar. Ve böylece göksel akıllar güzellik, mükemmellik ve iyilikte ona benzemek istemektedir. Göksel nefisler de güzellik, mükemmellik ve iyilikte ona benzemek için onların cismi olan göksel küreleri hareket ettirmektedirler. Göksel küreler de mutlak güzel olan zorunlu varlığa doğru aşk ile hareket etmektedirler. Ona benzemek istemektedirler ancak hiçbir zaman ona benzemeyecekleri için sonsuza kadar hareket ve devirleri sürekli devam etmektedir.<sup>359</sup>

---

<sup>359</sup> Taşkent, a.g.t., s: 160

## SONUÇ

Antik yunan felsefi düşüncesinde güzel sınırları çizilirken, güzel ve iyi kavramlarının aralarındaki anlam farkının neredeyse kalkması çok mühim bir meseledir. Nitekim Platon felsefi düşüncesini “mutlak güzel”in iyiliği ve birliği üzerine bina etmiştir.<sup>360</sup> Platon, güzel ve iyi çerçevesinde birçok fikir üzerinde durup, gidip gelse de bu fikirler arasında en son güzelin iyi ile özdeş olduğunu söylemek imkân dâhilinde olacaktır.<sup>361</sup>

Platon ahlaki iyi ve felsefenin gerçek arayışının güzellikle beraber anılmasını istemektedir. Bu sebepten ötürüdür ki, Platon kendi çağdaşı olan filozofları da kendinden sonraki çağlarda bulunan filozofları da etkileyerek metafiziksel estetik anlayışta lider konumuna yükselmiştir.<sup>362</sup>

Platon için iyi ideası bütün ideaların üzerinde bir idea olup, diğer tüm ideaların kendisinden meydana geldiği bir ideadır.<sup>363</sup> Nitekim bu idea filozofun Devlet adlı eserinde teşbih yöntemiyle güneşe benzetilmiştir. Bu benzetim sonunda “iyilik ve güzellik” kavramlarına ulaşmıştır.<sup>364</sup>

Etiğin konusu olan “iyi”, estetik tarihi boyunca uzunca bir müddet, estetiğin konusu olan “güzel” in referans noktası kabul edilegelmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi iyi ideaların ideasıdır. İyi, teolojinin konusudur ve dinler tanrısının yerine geçmektedir. İdealar hiyerarşisinde iyi en üst mertebede bulunmaktadır. İyi ideası, iyi olan her şeyin iyi olmasına vesile olmaktadır.

Platon bahsi geçen “devlet” adlı eserinde iyilik, güzellik ve doğruluk terimleri üzerinde hassasiyetle durmakta ve bunları birbirlerinin eşdeğeri saymaktadır. Platon’a göre, iyiden doğruluk ve adaletin biçimleri, etik ve estetik değerler meydana gelmektedir.

Platon için etik ve estetik terimlerini ifade eden bütün “mutlak iyi”, “mutlak güzel”, “mutlak iyilik”, “mutlak güzellik” kavramları birbirleriyle eş değer özellik taşımaktadır.

---

<sup>360</sup> Taşkent, a.g.t., s: 160

<sup>361</sup> Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Yunanistan ve Roma, Platon*, Çev. Aziz Yardımlı, Cilt 1, Bölüm B, İdea Yayınları, İstanbul, 2013, s: 136

<sup>362</sup> Demir, Aysel; Gece Çelikkan, Şule, *Platon’da Siyaset ve Sanat*, Yayın Dünyamız Yayınları, İstanbul, 2018, s: 51

<sup>363</sup> Taşkent, a.g.t., s: 160

<sup>364</sup> Platon, *Devlet*, s: 223 - 224



Platon, Büyük Hippias'ta adlı eserinde bütün güzel şeylerin evrensel güzelliğe, güzelliğin kendisine iştirak etmesi sayesinde güzel oldukları kabulünü savunmaktadır.<sup>365</sup>

Platon'un bu kabulü doğrultusunda eğer gerçek, yok olmayan kalıcı bir güzellik varsa, güzel denilen şeyler az veya çok belli bir değerle nesnel olan ölçüte yaklaşmaya çalışmaktadır. Sonuçta Büyük Hippias'ta görecelilik kavramına ulaşılmaktadır.<sup>366</sup>

Platon yine Büyük Hippias'ta faydalı olan her şey güzeldir şeklinde bir fikir geliştirmektedir. Ancak bunun için etkililik güzellik olmalıdır.<sup>367</sup> Ama etkililik faydalı olması nedeniyle güzel olacaksa, en mükemmel ve yüce güzellik yararlı ya da etkililik yoluyla güzel olacaktır. Buna rağmen diyalogun ilerleyen pasajlarında etkili olan şey güzel olan şey ise bu iyi bir amaç için mi kötü bir amaç için mi diye sorgulamaktadır. Ve Platon iyi amaç için faydalı olan şey güzel olmalıdır görüşünü savunmaktadır.<sup>368</sup>

Platon, Büyük Hippias adlı eserinde devamlı güzel için, güzel olan göze veya kulağa haz verendir<sup>369</sup> şeklinde yorumlamaktadır. Güzellik çözümlenmeleri sorularla ilerleyen diyalog en sonunda sonuca ulaşmadan bitmek durumunda kalıp "güzel olan şey zordur"<sup>370</sup> fikrine ulaşarak nihayete erdirilmektedir.<sup>371</sup>

Platon, Phaidros diyalogunda güzellikten bahsederken, bilgelik sevgisi veya zihinsel güzellik olduğunu vurgulamaktadır.<sup>372</sup>

Platon, Şölen adlı eserinde de güzellik ideası ile anlatmak istediği şeyleri, tözü ifade eden mutlak güzellikten bahsederek ifade etmektedir. Platon özellikle mutlak güzellikten bahsederken mutlak iyiden veya iyi ideasından fark gözetmeksizin özdeş sayarak anlatmaktadır.<sup>373</sup>

Platon'da mutlak iyi ve kendinde güzellik anlayışı zihnî yücelikte zirve nokta olarak görülmektedir. Platon iyi ideasını güneşe benzettiği için iyi ideası şeylerin sadece iyiliklerinin değil aynı zamanda onların güzelliklerinin de kaynağı durumunda

---

<sup>365</sup> Copleston, a.g.e., s: 133

<sup>366</sup> Platon, *Büyük Hippias*, s: 36 - 37

<sup>367</sup> Platon, *Büyük Hippias*, s: 48

<sup>368</sup> Copleston, a.g.e., s: 134

<sup>369</sup> Platon, *Büyük Hippias*, s: 52

<sup>370</sup> Platon, *Büyük Hippias*, s: 64

<sup>371</sup> Demir, a.g.e., s: 55

<sup>372</sup> Platon, *Phaidros*, s: 58

<sup>373</sup> Tunalı, *Grek Estetiği*, s: 32 - 37

olmaktadır. Platon'un felsefi görüşünde iyi ideası zihni oluşumların biçim ve şekilleri veya tözlerine de varlık kazandırmaktadır.<sup>374</sup>

Platon, *Philebos* diyalogunda ise, güzellik ve erdemliliğe ölçü, oran ve orantı ile varılabileceğini, güzelliğin sayılar arasındaki oran ve orantı, aynı zamanda simetriyle açıklanabileceğini ifade etmektedir.<sup>375</sup>

Platon'un diyaloglarındaki amacı, bütün şeylerin mutlak olarak en yetkin, en mükemmel, en eksiksiz ve kusursuz olanına, en son varlık prensiplerine açıkçası mutlak iyi ve mutlak güzel düşüncesine ulaşmaya çalışmaktır.<sup>376</sup>

Platon eserlerinde insan için en önemli amacın en mükemmel iyi ve en mükemmel güzellik ve en üst seviyedeki doğruluğu tanımak olduğunu ifade etmektedir.<sup>377</sup>

Sonuç olarak; Platon güzel ve güzellik hakkında birçok fikir ve düşünce üzerinde durmuştur. Ancak bunların arasında güzelin iyilikle özdeş olduğu fikrini söylemek olanaklı görünmektedir.<sup>378</sup>

Plotinos'ta antik Yunan felsefesi geleneğinin bir devamı olarak kendisine miras kalan felsefi görüşleri devam ettirerek, "doğru", "iyi" ve "güzel" i eşdeğer kabul etmektedir. Bu üç temel kavramın duyularla algılanan evren ve beşeri olan insan arasındaki ilişkinin birbirine çok yakın olduğunu ifade etmektedir.<sup>379</sup>

Plotinos, Platon'un estetik anlayışını metafizik, epistemolojik ve psikolojik yönden ele alarak devam ettirmiştir. Filozof estetik anlayışını Bir ve İyi'ye ulaşmak için vasıta olarak kullanmıştır. Ancak filozof, estetik anlayış en yüksek mistik anlayışa benzer bir şekilde anlamlandırmaktadır.<sup>380</sup>

Plotinos'un felsefi sistemi Bir ile başlamaktadır. Akıl, bireysel ruhlar, tabiat ve madde âlemlerini geçtikten sonra tekrar Bir'e gelir. Ve Bir'de nihayete erer. Plotinos maddi olmayan varlık özelliği taşıyan üç hipostaz gereğince, bir çeşit varlık hiyerarşisi oluşturmuştur. Bu hiyerarşinin en üst mertebesinde aşkın varlık olan saf Bir

---

<sup>374</sup> Taşkent, a.g.t., s: 30

<sup>375</sup> Platon, *Philebos*, s: 112

<sup>376</sup> Taşkent, a.g.t., s: 30

<sup>377</sup> Demir, a.g.e., s: 58

<sup>378</sup> Copleston, a.g.e., s: 136

<sup>379</sup> Taşkent, a.g.t., s: 75

<sup>380</sup> Pandey, Kanti Chandra, *Comparative Aesthetics, Western Aesthetics*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Banaras. (İndia), Vol. II, 1956, s: 113

bulunmaktadır. Sonra Bir'den taşan, türeyen akıl ve akıldan da akılsal ve duyuşal âlemlerin arasındaki vasıta durumundaki varlık olan ruh türemektedir.<sup>381</sup>

Plotinos üç hipostazının ilkinde Bir, İyi, Güzel, Tanrı adlarını vermektedir. Bir, aşkın ve mutlak varlık olup, aynı zamanda hem iyi hem güzel hem de Tanrı'dır. Plotinos için Bir vardır, aşkındır, varlık ötesindedir, ezeldir, ebedidir, değişmezdir. Bir mutlak vardır, bu sebeple de salt kendi kendine var olmaktadır, kendi kendinin meydana gelme nedenidir.<sup>382</sup>

Plotinos Bir'in birliğine zarar gelmeden evrendeki şeylerin çokluğunu, Bir ve çok arasında emanasyon, taşma, türeme, feyz, sudur, perilampsis adını verdiği teoriyle açıklama zorunluluğunu hissetmektedir. Böylece de ona göre akıl Bir'den, ruh akıldan hiçbir şart altında etkilenmeden zorunlu olarak maddi olmayan bir oluşumla sudur ederek meydana gelmektedir.

Plotinos, Bir'den başlayan sudûr süreci aşamalarını bazı benzetmelerden yola çıkarak anlatmaktadır. Platon, ışık – güneş, ısı – ateş, su – kaynak veya ışığın güneşten hiçbir şekilde etkilenmediği ve ışığın yayılması gibi benzetmeleri kullanmaktadır.<sup>383</sup>

Plotinos'un sudûr sürecinin amacı, bir ile onun yarattıkları arasındaki mesafeyi azaltmaktır. Plotinos, hiçbir şeye benzemeyen, muhtaç olmayan mutlak varlık olan Bir'in taşma, türeme sebebini Platon'un Timaios diyalogunda evrenin yaratılması ile ilgili olarak Tanrı'nın "iyi olduğunu, kıskanç olmadığını", "iyi olmak iyi yapmaktır" kaidesini kendi kozmosunun temelinde oturtmaktadır.<sup>384</sup>

Plotinos'ta Bir, mükemmel olan iyidir. Mükemmel iyi taşmak, bir şeyler üretmek zorundadır. Bu üretme durumu hiyerarşik sıraya göre olmalıdır. Bir mükemmel olduğuna göre ondan türeyen şeyde ona en yakın olmak zorundadır. Bu sıralamada yakın olan şey akıldır. Sıralamanın takibi ile akıl ruh'u, ruh doğayı meydana getirmektedir.<sup>385</sup>

Plotinos'un varlık hiyerarşisinde en mükemmel varlık Bir'den türeyen, taşan ilk varlık akıl'dır. Akıl, idealar ve formlar âlemi olarak tasarlanmıştır ve amacı Bir'i temaşa

---

<sup>381</sup> Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s: 49 - 50

<sup>382</sup> Pandey, a.g.e., s: 119

<sup>383</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s:61

<sup>384</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s: 63

<sup>385</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s:64

etmektir. Bunun neticesinde Akıl, Bir'e tekrar dönüş gayreti içerisinde olmaktadır. Bu doğrultuda evrende iki tür hareket gerçekleşmektedir. Bu hareketlerden biri, birlikten çokluğa yani yukarıdan aşağıya, diğeri ise çokluktan birliğe yani aşağıdan yukarıya doğrudur. Sonuçta akıl, bir taraftan kendisinden türediği Bir'i temaşa ederken diğeri taraftan başka bir varlık olan ruh'un ilkesi olmaktadır.<sup>386</sup>

Plotinos'un felsefi sisteminde öne sürülen sudûr anlayışına göre, akıl ile madde arasında hareketli bir varlık olan ruh bulunmaktadır. Ruh akılla kıyaslandığı zaman mükemmelliği daha alt seviyededir.

Plotinos'a göre ruh'un iki işlevi vardır. Bunlardan birincisi, akıl'ı temaşa etmek ve ikincisi, duyularla algılanan dünyayı şekillendirmektir. Filozof, akıllı temaşa eden ruha "evrensel ruh" adını verir. Duyularla algılanan dünyayı şekillendiren işlevine ise, "tabiat" adını vermektedir.

Plotinos ruhun bedene girişine açıklama getirebilmek için ruhu iki işlevli, iki kısımda incelemektedir. Filozof, Evrensel ruh ve bedenle özdeşleşen bireysel ruhların var olduğunu kabul etmektedir.<sup>387</sup>

Plotinos'un metafiziği ile estetiği birbiri ile çok alakalıdır. Filozofun estetik düşüncesi metafiziği tarafından oluşturulmaktadır:

1. Plotinos, güzeli hem ruhsal hem de fiziksel bakımdan ele almaktadır. Ve bu dünyaların neden güzel olduklarını değişik bakımlardan açıklayarak ifade etmektedir.
2. Plotinos, güzel sorununu psikolojik ve epistemolojik açıdan ele almaktadır. Estetik tecrübeyi ruhun gücü veya kuvveti veya yetenekleri kapsamında ele almaktadır. Filozofa göre bunlar duyularla algılanan şeyler olabildiği gibi zihni hayal, dalma, hatırlama, temaşa, aşk, vb., olabilmektedir.
3. Güzeli ve çirkin birbirinden farklı ve birbirine zıt iki kavramdır. Güzeli Bir ile alakalı olmakta iken, çirkin biçimler üzerine ağır basan şey olmaktadır.<sup>388</sup>
4. Mistik tecrübeyle estetik tecrübe arasındaki ilişkiyi benzerliklerle ele alınmaktadır.<sup>389</sup>

---

<sup>386</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s: 67

<sup>387</sup> Taşkent, a.g.t., s: 37

<sup>388</sup> Pandey, a.g.e., s: 115 - 116

<sup>389</sup> Pandey, a.g.e., s: 131 - 132 - 133

Plotinos'un metafiziğinde değerler de varlık ta bir hiyerarşiye sahiptir. Varlıkların hiyerarşik sıralamasında en tepede kutsal ruh en aşağıda ise madde bulunmaktadır. Değerler hiyerarşisinin en tepesinde güzel, en aşağısında ise çirkin bulunmaktadır. Çirkinlik, güzelin zıddı bir kavram olup ruhun kendini yabancı ve kendine itici hissettiği şey olmaktadır. Plotinos'a göre, güzel ruhun bildiği, kendine yakın hissettiği şey olmaktadır.<sup>390</sup>

Plotinos için madde iyilikten tam bir yoksunluk içinde olup, her şey iyilikten payına düşen kadar var olmaktadır. Öyleyse madde iyiden yoksunluk manasında düşünüldüğünde var olmayan demektir. Plotinos, varlık hiyerarşisinde maddeyi en alta yerleştirirken onu çirkin olarak görmektedir.

Filozof bu dünyada bulunan kötülükler sayesinde ruhun bu dünyada kalamayacağını ifade etmektedir. Duyularla algılanan dünyanın güzelliklerini överken onun hem ruhun aldanmaması hem de ruhun gerçek tözünü hatırlaması açısından zorunlu görmektedir. Ruh duyularla algılanan dünyadan kurtulmak için kendisine gerçek yurdunu hatırlatacak bir uyarana muhtaçtır.<sup>391</sup>

Plotinos güzelliklerin duyularla algılanan dünyadaki kötülük ve çirkinlikleri gizleyip örttüğünü ifade etmektedir. Ruh, çirkinlik ve kötülüklerin üzerinde olan örtü nedeniyle hataya düşerek duyularla algılanan dünyadaki güzelliklere teveccüh etmektedir. Filozof, ruhun duyularla algılanan dünyaya teveccüh ettiği zaman kendisindeki kötülük ve çirkinliği fark edemediğini, kendi kendine yabancılaştığını anlatmaktadır.

Plotinos güzelin ise ruhun bu bulunduğu yerden kurtulmasına yardım edeceğini ona duyularla algılanan dünyadaki güzel şeylerin özünü hatırlatacağını söylemektedir. İnsanın doğada gördüğü güzellikler ona ne kadar noksan olduğunu hissettirmektedir. Böylece doğada karşısına çıkan güzelliklere âşık olan insan aşkın objesi ile her buluştuğunda bu noksanlık duygusunu hissetmekte ve mutlak güzele olan kavuşma isteği artmaktadır.

Öyleyse duyularla algılanan her güzellik bu dünyanın dışında başka manalar içermektedir. Duyularla algılanan dünyadaki güzellikler ruhun mutlak Bir'e, güzelliğe

---

<sup>390</sup> Tunalı, *Grek Estetiği*, s: 51

<sup>391</sup> Taşkent, a.g.t., s: 38

doğru seyahatinin başlangıç noktası olma özelliği taşımaktadır. Ruhu mutlak Bir'e, güzelliğe yükseltecek gücün "aşk" olduğunu söylemektedir.<sup>392</sup>

Plotinos ruhun ancak kendi içine dönerek, kendi kendini tanıyarak Bir'e doğru giden, Bir ile bütünleşecek olan yolu bu sayede bulabileceğini anlatmaktadır. Böylelikle ruh, hatırlayamadığı ana yurdunu bu yolculukta hatırlayacaktır.<sup>393</sup>

Plotinos Bir'e ulaşmak için filozof, Musaların dostu (sanatçı) ve âşık olmak üzere üç insan grubundan bahseder. Ona göre aşk, akıl ve estetik duyarlılık Bir'e varmak için kullanılan üç yoldur. Gerçek bilgiye ulaşmak için akıl ve estetik duyarlılığa aşk rehberlik ve önderlik etmekte ve böylece ruh kendini tanıyıp içe yönelerek noksanlıklarını fark edip yetkinleşmeye çalışmaktadır.

Ruh bu yetkinleşme sürecinde öncelikle duyularla algılanan dünyadan akıl derecesine varmaktadır, sonrasında ise akıldan başlayarak Bir'de nihayete eren iki aşamalı yolculuk etmektedir. Plotinos'a göre ruh, birinci aşamada "estetik görü", ikinci aşamada "mistik görü" ye aşk önderliğinde geçmektedir.<sup>394</sup>

Plotinos'a göre duyularla algılanan dünyanın özü madde olmasına karşın güzel olarak tanımlanmaktadır. Filozof için, duyularla algılanan ruh, kendine yakın gördüğü şeylere sempati duyarak yakınlık hissedecektir.<sup>395</sup>

Plotinos'un açıklamalarına göre, duyularla algılanan objeler varlıklarını güzellik içinde devam ettirmektedirler. Duyularla algılanan dünyadaki farklılıklar ve çeşitliliklere rağmen duyularla algılanan objeler kendisine yakın gördüğü şeylere sempati hissetmektedirler. Böylece bu dünyadaki objeler bir birliğe ulaşmış olmaktadır. Bunun sonucunda da algılanan objelerin bulunduğu dünya birliğe katılınca güzel olmaktadır.<sup>396</sup>

---

<sup>392</sup> Taşkent, a.g.t., s: 39

<sup>393</sup> Tunalı, *Grek Estetiği*, s: 51 – 52 -53

<sup>394</sup> Taşkent, a.g.t., s: 41

<sup>395</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s: 141

<sup>396</sup> Taşkent, a.g.t., s: 42

Plotinos'a göre, duyularla algılanan objeye varmak isteyen âşığın tek bir gayesi vardır. Bu gaye duyularla algılanan objedeki güzele ulaşma isteğidir. Duyularla algılanan her obje bir kutsî özellik taşır. Ancak âşık bu gördüğü, algıladığı güzelle birleşmek istemektedir.<sup>397</sup>

Plotinos ilahî aşka yükselmek için maddi güzelliğe duyulan aşkı ilk kademe olarak düşünmektedir. Plotinos'ta ruh, iyinin görüsüne ulaşabilmek için duyularla algılanan dışsal dünyadan içsel görüye ulaştığı zaman nihayete erecektir. Daima güzelliği arayan ruh, tedricen ve doğruya ulaşmak için sorgulama yöntemini kullanarak her bir kademe gerçekte güzele ulaşmaya çalışacaktır. Bunun sonucunda ruh, kavranabilen güzele ulaşmış olacaktır. Artık bu aşamada özne ve nesne farkı kalmaksızın, ruh akıl ve Bir'in bulunduğu aşamaya varacaktır.<sup>398</sup>

Plotinos oluşturduğu sudûr nazariyesi doğrultusunda var olanların hiyerarşik bir aşama ile ulu ve tek bir Tanrı'dan ortaya çıktığını belirtmektedir. Sudûr nazariyesi Hristiyanlık ve felsefe açısından mühim bir ilham kaynağı olmuştur. Sudûr nazariyesi Farabi gibi filozoflar için ise dikkate alınması gereken bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Farabi, İslam felsefi düşünürleri arasında Sudûr Nazariyesini belli bir düzen ve yöntem içerisinde elen alan ilk filozoftur. Farabi, bu nazariye ile felsefenin bilgi, ahlak, varlık ve siyaset gibi ana konularında yorumlayan ve kendisinden sonraki dönemlerde yaşayan filozofları da etkilemiştir.<sup>399</sup>

İslam felsefesinin ortaya çıkışında Grek felsefesinden yapılan çevirilerin pek önemli katkıları olmuştur. Bu şartlar altında İslam felsefesinin merkezinde bulunan Kur'an, hadis, kelim gibi kaynakların yanına Grek felsefesi de ilave edilerek İslam felsefesinin perspektifi genişletilmiş oldu. Ancak burada Kur'an'ın gerçekliği ve ana kaynak olarak duruşu bu dönemde felsefeye alaka gösteren herkesin temel odak noktası olmuştur. Müslüman felsefi düşünürler içerisinde yer alan Farabi de felsefi bir sorunla karşılaştığı zaman Grek felsefesinden faydalanmıştır.<sup>400</sup>

---

<sup>397</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s: 152 - 153

<sup>398</sup> Taşkent, a.g.t., s: 43

<sup>399</sup> Pattabanoğlu, Fatma Zehra, *Yeni Platonculuğun Farabi'nin Aşk Anlayışına Etkileri*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:20, Sayı: 65, Kış 2006, s: 221

<sup>400</sup> Altıntop, Ceyda, *Plotinus'taki "Bir" Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki "Sudûr" Nazariyesi Üzerindeki Etkisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi 2 (1), 2016, s: 63

Bu açıklamalar doğrultusunda anlaşılmaktadır ki Farabi, Grek felsefesinin genelliğine bağlı ve Grek felsefesinin metot, sistem ve görüşlerini kullanmaktadır. Farabi'nin felsefi düşüncelerinin merkezinde Platon'un diyalektik görüşü bulunmaktadır.<sup>401</sup>

Farabi'nin felsefesinde Platon'un iyi ve güzel kavramlarına bakışını, iyi ideası ve mutlak güzel bağlantısını görmek mümkündür. Farabi'nin felsefesinde yine Plotinos'un ve Yeni – Platoncu felsefi düşünürlerin Sudûr (emanasyon, türeme, taşma) Nazariyesinin ve Tanrı – âlem güzelliği gibi düşüncelerin etkisini de görmek mümkün olmaktadır.<sup>402</sup>

Farabi'nin güzellik anlayışı Tanrı güzelliğini doruk noktada ele almıştır. Felsefi düşünürümüzün estetik anlayışı ilk prensip olan Tanrı'nın el – cemâl, el – ziyne, el – behâ sıfatları ile Tanrı'nın mutlak güzelliğini, metafizik mükemmelliğini, varlığını betimlemek ve ifade etmede kullanılmaktadır. Farabi güzellik, iyilik ve yetkinlik kavramlarını birbirine özdeş olarak kullanmaktadır ve böylece felsefi disiplininde de etik, metafizik ve estetik değerler birbirine özdeş olarak kullanılmaktadır.

Farabi için ilk prensip olan Tanrı, aynı zamanda sırf akıl olmaktadır. Farabi sırf akıl olmakla Tanrı'nın duyulur değil akledilir bir güzellik olduğunu vurgulamaktadır. Farabi için, zorunlu varlık olan Tanrı mutlak güzellik olarak tanımlanmakta ve filozofa göre zorunlu varlık kendi özünün güzelliğini akledebilmektedir. Bu da İlk prensip olan Tanrı'nın kendi güzelliğini akletmede hem akıl, hem âkil, hem de mâkul olduğunu göstermektedir.

Farabi'nin felsefi disiplininde zorunlu varlığın kendi özünün güzelliğini akledişi ile Tanrı'nın estetik hazzını haz, sevinç ve mutluluk ile bir bağ kurarak anlatmaktadır. Farabi yine bu konuya devamla zorunlu varlık olan mutlak güzelliğin kendi güzelliğine olan aşkı ile bir bağlantı kurmaktadır.

İslam filozofu Farabi'ye göre mutlak güzellik kendi özünün güzelliğine âşık olmuştur ve filozofa göre güzellik aşkın nesnesi konumunda bulunmaktadır. Sonuçta mutlak güzellik kendi özündeki en mükemmel, en yetkin güzelliği akletmekte ve bundan aklı bir haz duyarak kendi özüne âşık olmaktadır.<sup>403</sup>

---

<sup>401</sup> Aydın, Yaşar, *Farabi Felsefesi'nin Genel Yapısı*, Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyumu, Eskişehir, 2014, s: 41

<sup>402</sup> Taşkent, a.g.t., s: 283

<sup>403</sup> Taşkent, a.g.t., s: 284



Farabi'ye göre âlem, ilk olan Tanrı'nın özünün varlığını akletmesi ile varlık, özünün güzelliğini akletmesi ile güzellik kazanmaktadır. El – Evvel olan Tanrı'nın kendi özünün güzelliğini bilmesi âlemin onun güzelliğinden sudûr etmesini sağlamaktadır. Zorunlu varlık olan mutlak güzellik kendi özündeki ihtişam, parlaklık ve güzelliği de akletmektedir.

İlk prensip olan Tanrı'nın kendi güzelliği için sahip olduğu sonsuz ve sınırsız bilgisi sonucunda âlemdeki bütün varlıkların iyilik, güzellik ve mükemmel olmasını gerektirmektedir. Âlem zorunlu varlık olan mutlak güzelin kendi özünü akletmesi ile zorunlu olarak güzel olmaktadır. Sonuç olarak, ilk sebep olan mutlak güzel, tüm varlık âleminin güzel, iyi ve yetkin olması için en büyük neden konumunda bulunmaktadır.

Farabi'nin Sudûr Nazariyesine göre meydana gelen bütün varlıkların güzellikleri ile zorunlu varlık olan mutlak güzelin güzelliği arasında bir bağ kurmaktadır. Bu doğrultuda düşünüldüğünde varlıkların güzellikleri de hiyerarşik bir düzen içinde olmaktadır. Hiyerarşik sıra takip edildiğinde, zorunlu varlık en mükemmel olduğu için ilk akıldan daha ekmel ve daha güzeldir.

Doğal olarak ta ilk akıl diğer bütün akıllardan daha güzeldir. Varlığın mutlak güzelden türeme süreci gözetildiğinde aşağı seviyelere doğru geldikçe güzellik, iyilik ve yetkinlik gittikçe azalmaktadır ve maddeye kadar gelmektedir. Ve bu seviyeye gelene kadar varlık her seviyede bulunan seviyenin durumuna göre bir noksanlık, bir çirkinlik barındırmaktadır.

Farabi'nin felsefi anlayışına göre ay – altı âlemde madde ve dört öge bulunmaktadır. Maddenin bulunduğu yerde çirkinlik ve noksanlık ta var olmaktadır. Ay – üstü âlemde ise, çirkinlik ve noksanlık yok denecek kadar az bulunmaktadır.

Bu bilgiler ışığında devam edecek olursak, salt güzellik sahibi olan zorunlu mutlak güzel kendi özünü akletmektedir. Neticede tüm âlem varlık ve güzellik sahibi olmaktadır. Dolayısıyla ay – altı âlemdeki varlıklarda ay – üstü âlemdeki varlıklarda ilk sebep olan mutlak güzele doğru meyletmektedirler.

Sudûr Nazariyesinin gerektirdiği kurallar ışığında yaratılmış olan âlem nedensellik prensibi uyarınca ilk neden olan mutlak varlıktan başlayarak varlığın en alt seviyesine kadar varlık kazanmaktadır. Bütün varlıklar ise, gâiyyet prensibi uyarınca duyduğu aşk ile el – Evvel olan mutlak güzelliğe meyletmektedirler.

Filozofa göre, aşk bütün varlıklar için kendi hudutlarını geçerek iyiyi, güzeli bulmaya çalışmak demektir.

Farabi için el –Evvel olan mutlak güzel kendi özü itibariyle hem âşık, hem mâşuk, hem de aşk olarak betimlenirken aynı zamanda el –Evvel olan mutlak güzel diğer tüm varlıkların da mâşuku olmaktadır. Buna göre bütün göksel akıllar, göksel nefisler ve göksel küreler mutlak yetkinlik, mutlak iyilik ve mutlak güzelliğe mâşûk olup ona benzemek istemektedirler.

Farabi felsefesinde göksel nefisler el – Evvel’in güzelliğine ve yetkinliğine benzemek için göksel küreleri harekete geçirmektedirler. Göksel kürelerde büyük bir aşk ile mutlak güzele doğru hareket etmektedirler lâkin el – Evvel olan mutlak güzele ulaşamadıklarından dolayı sürekli ve devri hareket etmek durumunda kalmaktadırlar.<sup>404</sup>

Kısaca buraya kadar anlatılanlar doğrultusunda Plotinos ve Farabi’nin Sudûr (taşma, türeme, emanasyon) Nazariyelerini ve güzellik anlayışlarını özetlemek gerekirse, Plotinos yukarıdan aşağıya doğru ve aşağıdan yukarıya doğru diyalektik yöntemini kullanmıştır. Plotinos’un ortaya attığı Sudûr Nazariyesi, Farabi tarafından da kendi sahip olduğu inanç özellikleri de korunarak, yer yer farklılık yer yer benzerliklerle kabul edilerek bu nazariye geliştirilmiştir.<sup>405</sup>

Sudûr Nazariyesi’ne göre, Bir yani en yetkin olan Tanrıdan, sadece ve sadece Bir meydana gelir. Yaratılan her şeyde Bir’e tekrar döner. Plotinos bu nazariyeyi mistik bir tarzda yorumlarken, Farabi Faal Akıl’la bir ilişki, bir bağlantı (ittisal) kurarak Bir’e ulaşıp mutluluğa sahip olunabileceğini ifade etmiştir.<sup>406</sup>

Plotinos ve Farabi mutlak çokluğun Mutlak Bir’den dolaysız olarak doğrudan oluştuğunu kabul etmişlerdir. Ancak Farabi, İslami prensiplere bağlı kalmaya büyük bir özen göstermiştir. Lakin Farabi ve Plotinos için Bir’den çokluğa doğru emanasyon nazariyesi göz önünde bulundurulduğunda vasıta olan varlıklar ile görevleri farklılıklar arz etmektedir.

---

<sup>404</sup> Taşkent, a.g.t., s: 287

<sup>405</sup> Aydın, İbrahim Hakkı, *Plotinos ve İki İslam Mütefekkinde ( Farabi ve İbn-i Sina’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi*, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 1. , 2001, s: 179

<sup>406</sup> Pattabanoğlu, Fatma Zehra, *Yeni Platonculuğun Farabi’nin Aşk Anlayışına Etkileri*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:20, Sayı: 65, Kış 2006, s: 235

1. Plotinos ve Farabi ilk varlığın iradesi konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Plotinos'un emanasyon nazariyesinde ilk varlıktan türeyen ilk akıl diye adlandırdığı ikinci varlık, Bir'in, Tanrı'nın iradesi olmadan meydana gelir. Bir başka deyimle ilk akıl zorunlu olarak Bir, Tanrı'dan meydana gelir. Farabi için ise, mutlak irade sahibi olan varlık Tanrı'dır. İlk akıl Tanrı'nın istemesiyle meydana gelir. Yani ilk akıl zorunlu olarak var olmuştur.
  2. Plotinos için Tanrı, kendisinden sonra meydana gelen varlıklara müdahil olmaz, onlardan bağımsızdır. Farabi için ise, Tanrı tüm yaratılmışları rahmeti ile var edip zorunlu olarak var etmemiştir. Ve Tanrı yarattığı varlıklara müdahil olur.<sup>407</sup>
  3. Plotinos için Tanrı, bilme, düşünme akletme fiillerine sahip değildir. İlim, erdem, aydınlanma, sanat gibi aydınlanma gerektiren durumların sezgi ve diyalektik yoluyla anlaşılıp bilinebileceğini ifade etmiştir.<sup>408</sup> Farabi için ise bilme, düşünme, akletme Tanrı'nın en temel vasıflarındandır.<sup>409</sup>
- Farabi'nin felsefi düşüncesinde Tanrı kendi özünü akleder ve bunun zorunlu bir sonucu olarak ta tüm yaratılmış olanlar varlık ve güzellik sahibi olurlar. Böylece ay- altı ve üstü dünyadaki bütün varlıklar aşk ve muhabbetle mutlak güzel olan Tanrı'ya yönelirler.<sup>410</sup>

Sonuç olarak Farabi, Plotinos'un sudûr nazariyesinden yararlanmış, varlıkların oluşumuna farklı bir yorum katmıştır. Ancak kendi dini inançlarının ana maddelerini yıkacak öğelerden uzak durmayı da ihmal etmemiştir.<sup>411</sup>

---

<sup>407</sup> Aydın, İbrahim Hakkı, a.g.m., s: 179

<sup>408</sup> Pattabanoğlu, Fatma Zehra, a.g.m., s:235

<sup>409</sup> Aydın, İbrahim Hakkı, a.g.m., s: 179

<sup>410</sup> Pattabanoğlu, Fatma Zehra, a.g.m., s:236

<sup>411</sup> Aydın, İbrahim Hakkı, a.g.m., s: 181

## KAYNAKÇA

- Altıntop, Ceyda, *Plotinus'taki "Bir" Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki "Sudûr" Nazariyesi Üzerindeki Etkisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi 2 (1), 2016, s: 56 - 68
- Altuner, Şerife Hanım, *Plotinus'ta Bazı Din Felsefesi Problemleri*, Süleyman Demirel Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Isparta, 2006
- Arat, Necla, *Etik Ve Estetik Değerler*, Say Yayınları, İstanbul, 2006
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 – Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, BB101 Yayınları, İstanbul, 2017
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Plotinos ve İki İslam Mütefekkirinde ( Farabi ve İbn-i Sina'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi*, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 1. , 2001, s:171- 181
- Aydın, Yaşar, *Farabi Felsefesi'nin Genel Yapısı*, Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyumu, Eskişehir, 2014, s: 41 - 47
- Berdyaev, Nikolay, *İnsanın Yazgısı*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012
- Bıçak, Ayhan, *Felsefenin Kuruluşu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015
- Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sentez Yayınları, Ankara, 2014
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul, 2015
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2015
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi, Helenistik Felsefe*, Cilt 1, Bölüm 2b, İdea Yayınları, İstanbul, 1990

- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Yunanistan ve Roma, Platon*, Çev. Aziz Yardımlı, Cilt 1, Bölüm B, İdea Yayınları, İstanbul, 2013
- Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014
- Demir, Aysel; Gece Çelikkan, Şule, *Platon'da Siyaset ve Sanat*, Yayın Dünyamız Yayınları, İstanbul, 2018
- Erinç, Sıtkı M., *Sanatın Boyutları*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2013
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, Haz. Nejdet Ertuğ, Aktif Düşünce Yayınları, İstanbul, 2014
- Fakhreddinov, Fail, *Plotinus ve Farabi'de Tanrı Tasavvuru*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilimdalı İslam felsefesi Bilimdalı Yüksek lisans Tezi, Bursa, 2013
- Farabi, *Es- Siyâsetü'l – Medeniyye veya Mebâdi'ül – Mevcûdât*, Çev. Prof. Dr. Mehmet S.Aydın, Prof. Dr. Abdülkadir Şener, Prof. Dr. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2012
- Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2015
- Farabi, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's- Sa'ade) - Platon Felsefesi - Aristoteles Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, Atay Yayınları, Ankara, 2016
- Farabi, *Platon Kanunlarının Özü (Telhisü Nevamîs-i Eflâtun)*, Hazırlayan: Prof. Dr. Fahrettin Olguner, Aktif Düşünce Yayınları, İstanbul, 2018
- Filiz, Şahin, *İslam ve Felsefe (İslam Dünyasında Felsefe Akımları)*, Say yayınları, Ankara, 2014
- Goichon, A.M, *İbni Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken yayınları, İstanbul, 1993
- Gonzalez, Vale'rie, *Beauty and İslam: Aesthetics in İslamic Art and Architecture*, London: I. B. Tauris, 2001

- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi kitabevi, İstanbul, 2016
- Hammond, Robert, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çev. Gülnihal Küken, Uluğ Nutku, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001
- Inge, William Ralph, *The Philosophy Of Plotinus*, The Gifford Lectures At St. Andrews, 1917-1918, By C.V.O., D.D., In Two Volumes, Vol. II., Longmans, Green And Co. 39 Paternoster Row, London Fourth Avenue 30th Street, New York Bombay, Calcutta, And Madras, 1918
- Işık, Aydın, *Din ve Estetik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013
- Kaya, Mahmut, *“Farabi”*, Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Asiklopedisi, İstanbul, 2014, c. XII
- Kılıç, Cevdet, *Plotinus'ta Sudurla İnen Ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 7-1 (Ocak 2009), s: 39-56
- Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992
- Montaigne, *Denemeler*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, trsz, s: 29
- Özel, Ayşe, *Estetik ve Temel Kuramları*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2014
- Pandey, Kanti Chandra, *Comparative Aesthetics, Western Aesthetics*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Banaras. (İndia), Vol. II, 1956
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra, *Yeni Platonculuğun Farabi'nin Aşk Anlayışına Etkileri*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:20, Sayı: 65, Kış 2006, s: 211-238
- Platon, *Büyük Hippias, Theages*, Say yayıncılık, İstanbul, 2016
- Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015
- Platon, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009
- Platon, *Philebos*, Say Yayınları, İstanbul, 2013
- Platon, *Şölen*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017

- Platon, *Timaios*, Say Yayınları, İstanbul, 2018
- Plotinus, *Dokuzluklar I*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Aktüel Yayınları, İstanbul, 2006
- Plotinus, *Dokuzluklar V*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011
- Plotinos, *Enneadlar*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2008
- Plotinus, *The Six Enneads*, Translated by Stephen MacKenna and B. S. Page, The University of Adelaide  
(Erişim): <https://ebooks.adelaide.edu.au/p/plotinus/p72e/index.html>, Last updated Sunday, March 27, 2016 at 11:59
- Saliya, Derya Aybakan, *Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme*, Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı: 26, Bahar 2016, s. 143-157
- Soykan, Ömer Naci, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015
- Störig, H, J, *İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 1994
- Taşdelen, Vefa, *Bir Güzellik ve Sevgi Felsefesi: Platon'un Şölen Diyalogu ile Fuzuli'nin Leyla ve Mecnun Mesnevisinin Karşılaştırılması*, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, (38. ICANAS), Kasım, 2008, s. 383-405
- Taşkent, Ayşe, *Fârâbî, İbn Sînâ Ve İbn Rüşd'de Estetik*, T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2009
- Thilly, Frank, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002
- Timuçin, Afşar, *Estetik*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2008
- Timuçin, Afşar, *Felsefeden Estetiğe*, Hayal Yayınları, Ankara, 2008
- Townsend, Dabney, *Estetiğe Giriş*, Çev. Sabri Büyükdüvenci, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002

- Tunalı, İsmail, *Eстетik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017
- Tunalı, İsmail, *Grek Eстетik'i*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008
- Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I.Teil:Die Philosophie des Altertums, 12. Auflage, Berlin, 1926
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993























